Patriarch Dioskur I. von Alexandria.

Nach monophysitischen Quellen.

Inaugural-Dissertation

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Universität Breslau

behufs

Erlangung der theologischen Doktorwürde

vorgelegt von

Felix Haase
Kaplan in Zobten am Berge,

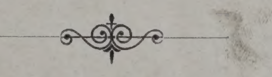
welcher mit Genehmigung der Fakultät

Dienstag, den 12. Januar Vormittag 11 Uhr

im Musiksale der Universität

einen **Vortrag** hält:

Die religiös-sittliche Eigenart der koptischen Christen in Beziehung zur altägyptischen Religion und Ethik.



Breslau,
Druck von R. Nischkowsky.
1909.

Von der Fakultät genehmigt auf Antrag des Referenten Herrn Professor Dr. Sdralek.

gez. **J. Sickenberger,**
z. Z. Dekan.

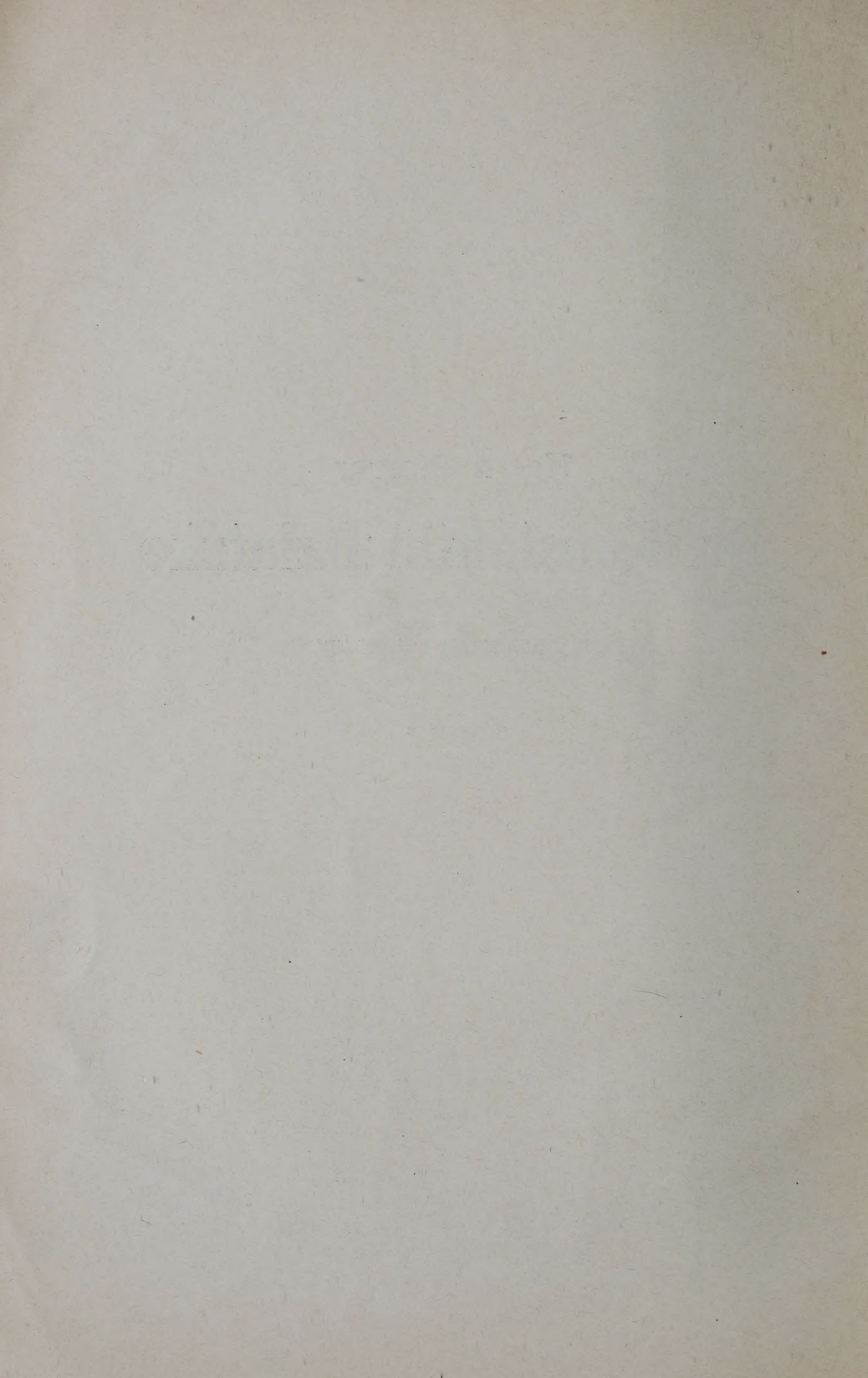
Die ganze Studie ist erschienen in den Kirchengeschichtlichen Abhandlungen, herausgegeben von Professor Dr. Sdralek, Bd. VI, Breslau (G. P. Aderholz' Buchhandlung) 1908, S. 141—233.

Herrn Pfarrer

Dr. Konstantin Dziatzko

in dankbarer Verehrung

gewidmet.



In der Zeit religiöser Kämpfe schleichen sich stets, bewußt und unbewußt, Entstellungen der historischen Wahrheit ein: Auch die Berichte über den Beginn der sog. monophysitischen Streitigkeiten tragen, zumal sich mit religiösen auch politische und Sonderinteressen verquickten, fast ausnahmslos den Stempel der Tendenz. Am klarsten prägen sich die Urteile natürlich in der Charakteristik der führenden Persönlichkeiten aus: Dioskur, der Patriarch von Alexandria, der die dominierende Stellung zur Zeit der Entscheidung hatte, wird aus dem Ketzer und Mörder der dyophysitischen Schriftsteller[1]) ein großer Heiliger, Martyrer und Wundertäter in der monophysitischen Kirche, dem man sogar Votivmessen dedizierte.[2]) Wenn aber selbst eine günstige Kritik seinen Namen auf die Liste „of the »violent men« of church history" setzen will, (DchrB I, p. 862) so wird die Art monophysitischer Enkomien, wie sie in jüngster Zeit publiziert wurden, a priori Mißtrauen erwecken. Immerhin dürften diese Tendenzwerke selbst bei Anlegung einer scharfen kritischen Sonde einige Momente zum besseren Verständnis jener Zeit bringen.

I. Kapitel.

Die syrische Dioskurbiographie des Diakons Theopist.

Die wertvollste dieser monophysitischen Quellen ist die von F. Nau aus dem Syrischen übersetzte: Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste. (Journal asiatique: Dixième Série, t. I, Paris 1903, I, p. 1—108, 240—310.) Sie erzählt die Präliminarien des Konzils von Chalcedon, dessen Berufung, die Reise Dioskurs nach Konstantinopel, die Audienz

---

[1]) „l'Attila della chiesa orientale" will ihn noch in neuester Zeit *G. Amelli* nennen: S. Leone magno e l'Oriente. Roma 1882. (Die zweite, in Text und Inhalt verbesserte Auflage, Montecassino 1890, war mir nicht zugänglich.) — [2]) *Renaudot,* Collectio liturg. orient. Parisiis 1716, II, 285.

beim Kaiser, die Intriguen der »Nestorianer« (Orthodoxen), die erste Sitzung des Chalcedonense, die Absetzung Dioskurs, seine Bemühungen, die Bischöfe wieder auf seine Seite zu bringen, seine Verbannung und seinen Aufenthalt in Gangra (in Paphlagonien), endlich seinen Tod am 4. September 454.

§ 1. Texte und Ausgaben.

Die vollständigsten Texte unserer Biographie sind in syrischer Sprache geschrieben.

α. Das Pariser Ms. 234 (P), geschrieben zu Antiochien im 13. Jahrhundert, fol. 29—60. Es fehlt fol. 30—31 (cf. Nau l. c. p. 19).

β. Derselben Familie gehört an das Oxforder Ms. (Hunt. 199, fol. 441—475 = O). Es fehlt ein Blatt.

Fragmentarisch erhalten sind:

Zwei Londoner Mss. 14631 (A) aus dem 10. Jahrhundert fol. 1—12. (Hiermit wohl identisch das von W. Wright, Catalogue of Syrias Manuscripts in the British Museum. 1870, t. III, p. 1149 genannte Ms. DCCCCLXXII Nr. 1) Part of life of Dioscorus I), und 14732 (B), fol. 218—221. Nau hat P zur Edition benutzt und aus den übrigen die Varianten angemerkt.

Eine arabische Übersetzung dieser Vita befindet sich in syrischer Transscription in Rom, Ms. CCVIII, fol. 3—28 (Nau p. 20, cf. Catal. Bibl. Vat. t. III, p. 497).

Das arabische Ms. 4786 zu Paris ist eine Kopie aus dem 19. Jahrhundert; es enthält eine von Ts verschiedene, kurze Biographie Dioskurs. Die arabischen Mss. sind noch nicht ediert worden.

Bruchstücke der koptischen Dioskurvita veröffentlichte W. E. Crum: Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria (Proceedings of the society of biblical archaeology, 1903, p. 267—276). Sie stammen aus der Kgl. Universitätsbibliothek zu München, Ms. Copt. Nr. 3. A. Des Rivières hat 1845 eine Kopie aus dem korrumpierten Original angefertigt. Die von Crum als Gruppe B bezeichneten Texte entsprechen folgenden Abschnitten der syrischen Vita:

XCVI = Ts § 11,
XCVII = ? (Ein sehr kleines Fragment),
LXX = § 13,
LXXXIII = § 17,
LXXII = § 18,
LXXI = § 19,
XCII = letzte § ? (cf. Crum l. c. p. 268).

Zoëga (Catalogus codicum copticorum Romae 1810) p. 251, übersetzt von Crum l. c. p. 276 entspricht § 8 in T^s.

E. O. Winstedt hat in derselben Zeitschrift 1906, p. 137 ff. teils die Texte zu Crums Übersetzungen geliefert, teils neue, allerdings sehr fragmentarische und korrumpierte Parallelen mitgeteilt.

§ 2. Beweis der Echtheit durch innere und äußere Gründe.

Als Verfasser der Biographie nennt sich der Diakon Theopist, der seinen Bischof Dioskur nach Chalcedon und auch in das Exil nach Gangra begleitet hat; zwei Monate nach dem Tode ging er in die Pentapolis (Cyrenaica), wo er seine Aufzeichnungen gemacht haben will (T^s 307). Für die Echtheit sprechen innere und äußere Gründe. Zeigt schon die ganze Darstellung, daß wir einen Augen- und Ohrenzeugen vor uns haben, so mögen doch einige Punkte besonders hervorgehoben werden, die in markanter Weise hervortreten, und wohl über das Reich subjektiven Empfindens, in dem sich meist „innere" Gründe bewegen, hinausgehen. Es finden sich viele detaillierte Erzählungen, (der Autor weiß z. B. genau die Zeit anzugeben T^s 258, 307), insbesondere aus der Exilszeit, die nur einem kleinen Kreise bekannt sein konnten, und für deren Berichterstattung eine andere Bezugsquelle als ein Exilsgenosse Dioskurs nicht leicht denkbar und mindestens nicht konstatierbar ist. Ferner werden viele autobiographische, memoirenhafte Notizen eingeflochten (§§ 4, 7, 10, 14, 16), die durch ihre oft naive Darstellung (T^s 275, 280, 295) noch glaubwürdiger gemacht werden, so daß es ganz unverständlich wäre, wie eine spätere Zeit diesem sonst gänzlich unbekannten Diakon so viel Beachtung widmen konnte. Kurz, die Eliminierung der Autorschaft des Theopist, wie sie Assemani (Bibl. vatic. catal. t. III, p. 497, cf. Nau l. c. p. 11) will, würde für die Erklärung von T^s unüberwindliche Schwierigkeiten bringen; aber alles ist verständlich, wenn der Diakon Theopist der Verfasser ist.

Die folgenden Ausführungen über die äußere Bezeugung werden zwar nicht jeden Zweifel an der Echtheit nehmen können, weil die von T^s abhängigen Quellen nie ihre Bezugsquelle angeben. Aber es läßt sich durch äußere Gründe beweisen, daß T^s dem 5. Jahrhundert zugewiesen werden muß, also dem Dioskur nahestand, da wir gegen Ende dieses Jahrhunderts eine weitgehende Benutzung unserer Quelle feststellen können: Als erstes äußeres Zeugnis muß der „Panegyrikus des Dioskur über den Bischof Makarius von Tkou" angeführt werden. Nach seinem ganzen Aufbau bietet dieses Werk eine so unmittelbare Bezeugung, daß einige sogar

T^s als abhängig von D^b (siehe Abkürzungen Seite 4) hingestellt haben (Assemani l. c). Ein näherer Vergleich weist indes T^s den Anspruch auf Priorität zu. Denn in D^b prägt sich klar das Stigma der Entlehnung aus, da sich D^b grobe Übertreibungen und Mißverständnisse der bei T^s aufgezeichneten Nachrichten zu Schulden kommen läßt.

Eine genauere Untersuchung der in Frage stehenden Quellen zeigt, daß die sekundäre (D^b) ihre Mutterquelle (T^s) zu ergänzen sucht. So wird die Prophezeihung des ägyptischen Archimandriten Schenute von Atripe, daß ein gichtbrüchiger Mönch nur dann geheilt werden könne, wenn er die Sandalen des hl. Dioskur an seine Füße ziehe (D^b 154, 155), an die vollendete Heilung in T^s 299 angeknüpft. Die Vision des Elias und Johannes Baptista und deren Prophezeiung: „Ce vieil évêque égyptien (Makarius von Tkou) nous viendrons l'exalter, car son corps reposera auprès de nous“ (T^s 260) resp. die Erfüllung T^s 304 gefiel dem Kopten so gut, daß er eine ausführliche Doublette nicht scheute (D^b 118—119 und 158—159) und zu der Erfüllung die ihm für die Glorifizierung seines lieben Heiligen notwendig dünkenden Wunder erdichtete und hinzufügte (D^b 158 ff.). Aber muß man nicht etwa die Prophezeiungen in D^b als die *Veranlassung* zu der Erzählung von dem Wunder in T^s auffassen, und somit, wie schon Assemani es tat, ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis konstruieren? Andere Berührungspunkte machen diese Annahme hinfällig. Der Kopte hat nämlich besonders an jene Stellen seine Feder angesetzt, die zur Legendenbildung geeignet sind: In T^s wird meist der schlichte, historische Kern berichtet, der sich dagegen in D^b oft nur schwer als die Grundlage für die von Phantasie und religiösem Fanatismus gebildeten Märchen erkennen läßt. So schildert T^s 262 den Eintritt in den kaiserlichen Palast mit knappen Worten, die den Stempel des Wahren an sich tragen: D^b 119—121 malt den Vorgang in behaglicher Weise aus und läßt seinen Helden eine Begründung seiner Handlungsweise geben. Eine andere Aufbauschung des klaren Tatbestandes findet sich in D^b 147—150. Auf Dioskurs schlichten Rat: „Va-t-en avec les frères de Tabennisi et priez pour moi“ T^s 270 kehrt Makarius nach Ägypten zurück; der Kopte schiebt als Motiv der Abreise einen Mordversuch seitens des Kaisers unter und läßt einen ausführlichen Bericht nebst einer feierlichen Abschiedsrede folgen. Weiten Spielraum für seine Klatschgeschichten lieferte eine Begegnung der Kaiserin Pulcheria mit Dioskur (Teil II, § 5), wobei sich die Übertreibungen und Erdichtungen schon in einem Maße

häufen, daß sie nur noch schwer als Weiterbildungen der Ereignisse in Ts erkannt werden können:

Ts p. 272.

Quand elle (Pulcheria!) vit qu'il n'accomplissait pas sa volonté et celle de son mari, elle lui dit, après beaucoup de supplications: „Si tu ne nous obéis pas, nous t'enlèverons le trône de ta prêtrise." Il répondit: „Quand bien même vous m'enlèveriez ce trône de bois, vous ne pourrez pas m'enlever le trône que le Messie m'a préparé dans le ciel." Et comme il ne lui obéit pas, elle sortit fâchée et colère.

Db p. 136, 137.

D. wirft den „tomus Leonis" zu Boden unter den Drohungen, auf die kaiserliche Stadt seinen Bannfluch zu schleudern. Pulcheria antwortet: Qu'oses-tu faire? car ma mère a déposé un orgueilleux de ta sorte pour l'exiler jusqu'à ce qu'il mourût, c'était Jean, l'archevêque de cette ville. Est-ce que je n'ai pas maintenant la puissance de t'exiler comme celui-là? Et je lui dis: „Et qu'a fait Dieu à ta mère? Est-ce qu'une fistule n'est pas sortie de son siège (pesma nhemsi) pour produire des vers? Et si elle ne s'était pas rendue près des ossements du saint Jean, (les vers) n'auraient-ils pas dévoré son corps tout entier? Ne crains-tu pas de voir (t'arriver) tout ce qui est arrivé à ta mère? Fais-moi de même ce que tu veux; mais depuis que ta mère a mal agi en exilant le saint Jean, rien de bon n'est arrivé jusqu'a ce jour etc.

Bei dem verschiedenen Charakter und der Schreibweise beider Berichte ist es nicht auffallend, daß eine wörtliche Übereinstimmung fehlt: Gleichwohl bietet uns Db das erste, sichere äußere Zeugnis für Ts. Läßt sich auch Db nicht fest datieren, so sprechen doch gewichtige Gründe dafür, daß Db nur wenige Dezennien von Ts entfernt liegt (siehe § 13). Es liegt also nach diesem äußeren Zeugnis nahe, in dem Verfasser von Ts einen Zeitgenossen Dioskurs anzunehmen.

Eine weitere Bezeugung scheint sich in der byzantinischen Chronik des Bischofs Johannes von Nikiu zu finden[1]). Diese

[1]) Zotenberg: Journal asiatique VII. Série, t. X, XII (1877, 1878).

Chronik ist um das Jahr 700 in äthiopischer Sprache geschrieben und läßt in ihrem knappen Bericht über das Konzil von Chalcedon eine Benutzung von Ts allerdings kaum erwarten. Doch findet sich hier die in Ts § 2 ausführlich erzählte Geschichte gekürzt und variiert vor: Der Kaiser Theodosius II. bittet die sketischen Mönche, ihm von Gott einen Sohn zu erbeten. Diese antworteten ihm, Gott habe ihm aus Liebe keinen Nachkommen gegeben, weil nach seinem Tode der Glaube der Väter würde verachtet werden (t. XII, p. 285 ff.). Zotenberg erklärte, keine Quelle für diese Legende angeben zu können, da sie sich in keiner anderen Chronik vorfindet (l. c. 286). Eine direkte oder indirekte Benutzung von Ts ist demnach wohl anzunehmen.

Ausführlicher und etwas umgestaltet findet sich dieses Geschichtchen wieder in dem Synaxarium (oder Heiligenkalender) der koptischen Kirche.[1]) Verändert ist hier allerdings das Motiv der Gesandtschaft: Während sich bei Johannes von Nikiu der Kaiser auf die Antwort der Mönche hin beruhigt und in sog. Josephsehe lebt, läßt er sich hier auf Anraten seiner Schwester Pulcheria bereden, eine Gesandtschaft nach Schihat zu senden, um die Erlaubnis zu einer Nebenehe einzuholen. Ein vor kurzem gestorbener Heiliger — Isidor nennt ihn das Synaxarium — wird von den Toten auferweckt (Ts 243, Wüstenfeld 262) und weissagt: (Im Synaxarium; Ts wie Johannes; siehe oben): „Wenn der König auch zehn Frauen heirate, so werde er doch nie einen Sohn bekommen.“ In der Schilderung, auch von nebensächlichen Zügen, — beide lassen den Gesandten seinen kleinen Sohn mit in die Wüste nehmen, um von dem Heiligen gesegnet zu werden, — ist eine nähere Verwandtschaft wohl wahrscheinlich. Natürlich läßt sich nicht mit apodiktischer Gewißheit dartun, ob das Synaxar unsere Quelle direkt oder indirekt benutzt hat, — doch ist Johannes als Mittelquelle ausgeschlossen — da diese konfessionellen Tendenzprodukte zahlreiche Verbreitung gefunden haben. Ist aber nun kein Grund vorhanden, § 2 in Ts als späte Einschaltung zu betrachten[2]), so dürfte Ts als Urquelle für diese und ähnliche legendarische Traditionen zu betrachten sein.

Das Synaxar zeigt übrigens auch noch in anderen Notizen Verwandschaft mit Ts. Der 7. Tut (September), „der Gedächtnistag

---

[1]) Aus dem Arabischen übersetzt von *F. Wüstenfeld*, Gotha 1879, am 26. Tubeh (Januar) p. 262. — [2]) Die Einschaltung solcher Episoden durch den syrischen Übersetzer gebe ich allerdings zu (S. 15).

des Anba Dioskur, des Oberhauptes der Bischöfe von Alexandria", enthält folgende Notiz: „Als sie mit ihm dorthin (nach Gangra) kamen, behandelte ihn der Bischof der dortigen Gegend, welcher Nestorianer war, mit einer unbeschreiblichen Verhöhnung und Verachtung, bis Gott durch den hl. Anba Dioskur große Zeichen und Wunder geschehen ließ" (Wüstenfeld, p. 14). Ts 286 ff. erzählt die Beleidigungen des Bischofs von Gangra und die Wundertaten Dioskurs mit großer Ausführlichkeit. Auch von der Reise eines alexandrinischen Kaufmanns nach Gangra (Ts 288) weiß das Synaxar (l. c. 14, 89).

Eine weitere Bezeugung resp. Benutzung ist nachzuweisen in der Patriarchengeschichte des Severus Ibn-al-Moquaffa von Aschmonëin[1]) im 10. Jahrhundert. Er hat besonders in dem Religionsgespräch Ts benutzt. Neben einigen unzweifelhaften Anklängen läßt sich die Entlehnung am besten durch folgende Gegenüberstellung zeigen.

Ts 263.	Nau (Rev. de l'Or. chrét. 1905, p. 119).
L'empereur dit: Mais Léon est le premier des archevêques; tu résistes à celui qui est plus grand que toi. Saint Dioscore lui répondit: Le premier de la création de Dieu est Satan, l'ennemi du bien, et, comme il tomba dans l'erreur, il fut chassé et rejeté de sa gloire."	Alors l'empereur dit: „Voilà l'écrit de Léon, voilà sa foi, il est le père le plus grand de vous tous." Dioscore répondit: „Satanael fut aussi le plus grand des Anges, mais quand il se fut révolté contre Dieu, il tomba de son rang et devint Satan.

Die späteren koptischen und arabischen Schriftsteller wollen wir hier nicht weiter prüfen, zumal sie ja großenteils auf Severus fußen[2]); wir können die Reihe der äußeren Zeugnisse für Ts abschließen: Sie darf als Beweis für die S. 7 aufgestellte Behauptung gelten, daß wir es mit einer dem Dioskur nahestehenden Quelle zu tun haben. Der, übrigens nebensächliche Name des Verfassers läßt sich durch äußere Zeugnisse nicht ermitteln, aber es läßt sich auch mit Grund nicht bezweifeln, daß der Diakon Theopist der Verfasser war, wie Ts angibt. Das vollständige Stillschweigen der nicht monophysitischen Historiker darf natürlich nicht als Gegen-

---

[1]) *Renaudot,* Historia Patriarcharum Alexandrinorum Iacobitarum. Paris 1713, p. 115 ff. *Nau,* Revue de l'Orient chrétien 1905, p. 117 ff. — [2]) In Betracht käme besonders *Makrizi,* Geschichte der Kopten (Übersetzt von *Wüstenfeld,* Göttingen 1845), p. 45.

beweis angeführt werden, da sie überhaupt entweder auf das Chalcedonense und die Verbannung Dioskurs nicht näher eingehen oder solche Erzählungen wie in Ts als „ketzerisches Geschwätz“ abgelehnt haben.

§ 3. Zeit der Abfassung.

Ts 307 hat das Jahr 454 genannt. Indes hat Theopist selbst einen Nachtrag gemacht: Im Ms. A finden sich einige Ereignisse aufgezeichnet, die ihm die Hoffnung geben, „noch vor seinem Tode den wahren Glauben befestigt zu sehen“ (Ts 308). Es sind dies der Tod der Kaiserin Pulcheria (im Jahre 453), der Tod des Kaisers Marcian und des alexandrinischen Bischofs Proterius im Jahre 457. Aber Nau (l. c. 11) will aus anderen Notizen eine spätere Redaktion erschließen. Aus der Bemerkung des Autors über den Archidiakon Petrus (der mit in Gangra gewesen war) „lequel est maintenant prêtre“ (Ts 255), will Nau, da er diesen Petrus im Anschluß an Revillout (Revue Egyptologique II 24) mit dem späteren alexandrinischen Bischof Petrus Mongus identifiziert, das Jahr 477 (dessen Kreationsjahr) als terminus post quem annehmen. Diese Datierung erweist sich nun allerdings als hinfällig, da obige Identifizierung höchst wahrscheinlich unzulässig ist (siehe § 12); aber für den Beweis frühzeitiger Abfassung ist sie gleichwohl von Belang. Bekanntlich war das Archidiakonat in jener Zeit ein sehr wichtiges Kirchenamt und darum meist eine Vertrauensstellung; mißliebiger Archidiakone suchte man sich zu entledigen, indem man sie zum Priester weihte [1]). Den dioskurisch gesinnten Petrus scheint dieses Schicksal getroffen zu haben, und es liegt nahe, seine Beseitigung auf diesem Wege nicht allzu spät zu datieren: Es sind daher wohl die dyophysitischen Zwischenregierungen der Bischöfe Proterius (451—457) und Timotheus III. Salophakialus (460—475, 477—482) das wahrscheinlichste Datum für obige Notiz [2]).

Aber in offenem Widerspruch zu dieser frühen Datierung scheint die Vision Ts 304 zu stehen, in der Severus als Patriarch von Antiochien angeführt wird, wodurch das Jahr 512 als unterste Grenze festgelegt würde. Verlangt nun wirklich diese Bemerkung „la composition de la présente rédaction après l'an 512“ (Nau l. c. 11)

[1]) Wegen einer solch willkürlichen Ordination seitens des Bischofs Anatolius von Konstantinopel kam es sogar zu einem Konflikte mit Rom. epp. Leo's 112, 113. *Ballerini* I, p. 1188, 1189, und II, p. 1514. — [2]) Die Patriarchenlisten nach *Gutschmid.* (Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien. In: Kleine Schriften. Herausgegeben von *F. Rühl.* 2. Leipzig 1890. 2, 450—469.)

oder gebietet uns die Quellenanalyse, in der fraglichen Stelle nur eine Interpolation zu sehen? Die Eigenart der in T^s verwendeten Visionen gibt uns guten Aufschluß. Theopist hat nur von einer Erscheinung Cyrills und der Vorgänger auf dem alexandrinischen Bischofsstuhle berichtet (T^s 304); der Umstand, daß der Tag der Vision der Festtag des hl. Ignatius von Antiochien ist,[1] veranlaßte den syrischen Übersetzer, in Parallele hierzu dem Bischof Severus von Antiochien ebenfalls seine Vorgänger auf dem antiochenischen Bischofsstuhle zu zeigen und ihn zur Nachahmung auch der alexandrinischen Bischöfe aufzufordern. Wegen der unzweifelhaften Interpolation dieser Stelle eine spätere Redaktion der ganzen Quelle anzunehmen, ist nicht notwendig.

Als Beweis einer späteren Abfassung war von Assemani (l. c. p. 497) die Benutzug von D^b und der sog. Plerophorien vorgebracht worden. Für das literarische Verhältnis von D^b zu T^s hatten wir uns schon oben zugunsten der letzteren Quelle ausgesprochen. Für das gesamte weitere Verständnis ist es notwendig, uns mit der anderen, vorgeblichen „Quelle" auseinanderzusetzen.

Der Verfasser der Plerophorien ist der Priester und spätere Bischof von Majuma Johannes. Er schrieb unter dem Patriarchate des Severus von Antiochien dieses Werk (ca. 515), das erst in jüngster Zeit vollständig von dem um die Edierung syrischer Quellen verdienten F. Nau publiziert wurde.[2] Da die Plerophorien die Zeit des Chalcedonense und die Vorkämpfer des Monophysitismus mit stark monophysitischer Färbung behandeln, so ist eine gewisse Ähnlichkeit mit T^s selbstverständlich. Aber es ist eben nur eine Ähnlichkeit. Eine nähere Verwandtschaft ließe sich höchstens in den Kapiteln 21—23 und 52 der Pl. mit T^s 280 ff. und 277 vermuten, da hier derselbe Stoff zum Gegenstand der Behandlung gemacht wird. Kapitel 21—23 und T^s 220 ff. berichten, daß Panopropius von Titiupolis, Suffraganbischof des Basilius v. Seleukia, auf dem Chalcedonense zur Partei Dioskurs übergeht, in seine Heimat zurückkehrt und den orthodoxen (vorchalcedonensischen)

---

[1] T^s 305: *Nilles*: Kalendarium manuale. *Oeniponte* 1896/97 bezeichnet den 20. Dezember als den Festtag, fügt aber ausdrücklich hinzu, daß in alten Heiligenkalendern andere Tage ihm heilig sind: 17. Oktober, 16. November, 17. November (I, p. 358). Der in T^s angegebene Festtag ist darum nicht unmöglich. Das Fest des hl. Cyrill wurde Anfang Juli gefeiert (3. Juli, II, p. 721). Dies ist ein guter Fingerzeig für die Erklärung der Vision T^s 304. — [2] Les Plérophories de Jean, évêque de Maiouma in der Rev. de l'Or. chrét. 1898. p. 232—259, 337—392. Als Separatdruck erschienen Paris 1899.

Glauben bewahrt. In den Einzelheiten zeigen sich indes Differenzen, die eine Abhängigkeit nicht zulassen. In den Pl. wird Panopropius durch ein Wunder, — ein vom Himmel herabgefallenes Papier, das in großen Lettern ein Anathem auf das Konzil enthält, — veranlaßt, in der Nacht Konstantinopel zu verlassen und in sein Land zurückzukehren. Pl berichten ausführlich die Aufnahme des Panopropius in seiner Heimat und seine weiteren Schicksale. In Ts wird Panopropius durch den Brief Dioskurs an die Bischöfe zu seinem Abfall bewogen, kommt zu Dioskur, hat mit diesem eine lange Unterredung, fährt mit ihm nach Konstantinopel und auf dessen Rat von hier aus in seine Heimat „et conserva sa ville dans l'orthodoxie“ (Ts 286). Die Verschiedenheit der beiden Quellen zugrunde liegenden Berichte ist evident. Für die zweite Parallele gelingt es uns sogar, die Quellen zu eruieren. Pl c. 52 erzählen in ausführlicher Weise, wie der Bischof Leontius von Askalon nach seinem Abfall vom orthodoxen (monophysitischen) Glauben aus seiner Bischofsstadt vertrieben wird; nach seinem Tode in Cypern soll er in seine Heimatstadt zurückgebracht werden; doch auf der Überfahrt wird er während eines Sturmes, um das Schiff zu entlasten, mit der Leiche eines berühmten Wagenlenkers verwechselt und ins Meer geworfen. In Askalon angekommen, begraben die Angehörigen des Bischofs den Wagenlenker, obwohl sie ihn erkennen, ‚pleins d'honte‘ (l. c. 365). Schon die Tatsache, daß Theopist entgegen seiner sonstigen detaillierten Erzählungsweise nur eine kurze Registrierung der Ereignisse gibt, spricht gegen die Benutzung der Pl. Außerdem führt Theopist dieses Strafgericht auf eine Prophezie Dioskurs, die Pl auf eine des hl. Zeno zurück. Bestätigt wird die Unabhängigkeit beider Berichte durch ihre Quellenangaben: Theopist hat seine Notiz aus einem Briefe Petrus des Iberers an Dioskur in Gangra geschöpft; Johannes dagegen, dem sonst dieser Bischof eine gute Quelle ist, hat diese Nachricht durch den Priester Zacharias von Zosimus, einem Verwandten des Leontius (l. c. 365). Durch diese Quellenangabe wahren Ts und Pl die Unabhängigkeit und die Glaubwürdigkeit ihres Berichts. Ganz unverständlich wäre es auch bei Benutzung der Pl, daß Theopist interessante Züge über Dioskur und andere in Pl geschilderte Persönlichkeiten nicht aufgenommen hätte: Eine Hinabdatierung ins 6. Jahrhundert ist also, da eine literarische Beziehung zwischen Ts und Pl nicht besteht, unzulässig.

Dürfen wir überhaupt von einer Redaktion des Archetyps sprechen? In allen Teilen, die zum wesentlichen Bestande der

Dioskurvita gehören, haben wir schlechterdings eine Überarbeitung nicht wahrnehmen können. Bei näherem Zusehen scheint aber doch eine redaktionelle Hand tätig gewesen zu sein, jedoch in einer Weise, die nur zugunsten unserer Biographie spricht: Bei den eingestreuten Legenden. Insbesondere glauben wir die Verleumdung der Pulcheria als das Elaborat eines späteren Schriftstellers erweisen zu können. Denn Theopist konnte den Kaiser Marcian, den er doch selbst in der Religionskonferenz gesehen hatte, nicht „jung“ nennen (T^s 246); in allen späteren Berichten, in denen von Pulcheria die Rede ist, wird zwar ihr „Nestorianismus“ streng gerügt, nie aber wird ihr ein unerlaubtes und ihre Jungfräulichkeit kompromittierendes Verhältnis vorgeworfen, wie in T^s § 3. (Natürlich wird ihre Ehe mit Marcian als der Anfang der religiösen Verwirrung scharf gegeißelt, doch ist es charakteristisch, daß gerade hier von einem früheren Verhältnis keine Rede ist T^s 250.) Als nicht zu unterschätzendes argumentum e silentio für das Fehlen dieses Klatsches in dem Archetyp muß hervorgehoben werden, daß D^b, der solche Episoden mit Vorliebe aufgenommen hat, diese Verleumdung über die, „deren Name nicht einmal genannt zu werden verdiente“ D^b 135, nicht bietet: Er fand ihn seinerzeit eben noch nicht vor.[1])

§ 4. Bestimmung des Abfassungsortes.

Die Dioskurvita enthält die Angabe (T^s 307), daß sie in der Stadt der Pentapolis, wohl Cyrene, verfaßt sei: Ihre Schilderungen ägyptischer Mönche und Archimandriten (§§ 1, 2, 8, 17) reflektieren diesen nationalen Typus. Verlangen nun die Berichte über syrische Persönlichkeiten und Verhältnisse einen palästinensischen Ursprung? (Nau l. c. 11.) Wir haben oben die Selbständigkeit der Notizen über syrische Persönlichkeiten erwiesen (S. 13 ff.); daß übrigens ein Begleiter Dioskurs zum Chalcedonense die knappen, summarischen Berichte über Juvenal von Jerusalem etc. nicht hätte geben können, ist eine nicht stichhaltige Behauptung: Ist er doch als Sekretär Dioskurs häufig mit ihnen in Verbindung getreten (T^s 274 ff.).

[1]) Daß Johannes, Bischof von Konstantinopel, schon den Beinamen Chrysostomus trägt, dürfte ebenfalls ein Zeichen für die spätere Einschaltung sein, oder dieser Name würde durchs T^s zum ersten Male bezeugt, da erst das 6. Jahrhundert glaubwürdige Belege für diesen Namen bietet. *Ahrens-Krüger:* Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, p. 300, Anm. *42, 18. Vgl. S. 124. Im 5. Jahrh. nennt ihn sein Schüler Nilus († 430) „einen wahren Goldfluß“. *A. Naegle,* Die Bedeutung des hl. Johannes Chrysostomus in der Literatur. „Kultur“, Wien 1908, IX, 144.

Für die Annahme zweier Entstehungsorte will Nau ferner die Zitation der Schriftstellen geltend machen. Diese sind nun im allgemeinen aus einem griechischen Texte entnommen (Nau l. c. 12), der eine Text (Ts 293: Eccl. XII_7) fehlt in der Peschittha; eine andere Stelle (Ts 292: I, Petr. V_3) ist nach der Peschittha zitiert und findet sich in ähnlicher Form in keinem griechischen Texte. Ist nun diese Stelle erst von einem Syrer eingeführt worden? (Nau l. c. 13.) Diese Stelle befindet sich aber in einem Zusammenhange, der einen Berichterstatter aus der Exilzeit Dioskurs (es wird eine detaillierte Episode in Gangra erzählt) voraussetzt, und also dem Theopist wohl zugeschrieben werden muß. Außerdem erscheint doch wohl folgende Erklärung einfacher und ungezwungener: Dem syrischen Übersetzer ist der formell sehr abweichende Text[1]) des Archetyps aufgefallen, und er hat ihn durch die in seiner Bibel gebräuchliche Form ersetzt. Unaufmerksame Kopisten haben, wie es Rom. XIII_3 (Ts 292, note 2) zeigt, den frei zitierten oder korrumpierten Text unbesehen herübergenommen. Die Variante des Ms. A der eben genannten Stelle liefert den Beweis (Ts 292, n. 2): Einschaltungen neuer Texte lassen sich nicht erweisen.

§ 5. Quellenanalyse.

Nau hatte schließlich folgende Quellenanalyse aufgestellt (l. c. 13): Peu après la mort de Dioscore, on écrivit en Égypte un certain nombre de récits en sa faveur, parmi ceux-ci pouvait se trouver un récit, écrit par Théopiste, de la réunion du concile de Chalcédoine et d'exil à Gangres.

Après l'an 512, l'un des rhéteurs de l'école de Pierre l'Ibère reprit l'écrit de Théopiste et le compléta à l'aide de ses connaissances personnelles. Ce remaniement fut sans doute rédigé en grec, car c'était la langue de la plupart des écrivains du cercle de Pierre l'Ibére, comme Zacharie le scolastique, Sévère, Jean de Maiouma, et d'ailleurs le syriaque que nous publions semble être une traduction du grec. Enfin ce remaniement grec fut traduit en syriaque avec quelques nouvelles modifications et constitua enfin la présente histoire.

Diese Quellentheorie muß indes mehrfache Umänderung erfahren. Zunächst wird die Möglichkeit[2]) eines koptischen Archetyps zunichte gemacht durch eine Tatsache, die auch Nau hätte bekannt sein müssen: Theopist kannte die koptische Sprache garnicht (Db 95, 97).

---

[1]) *Tischendorf* (Nov. Test. ed. oct. crit. mai.) II, p. 297. — [2]) Journal asiatique X, Série, 1903, t. 2, p. 183 (= T).

In welcher Sprache ist nun die der syrischen Übersetzung zugrunde liegende Quelle, also die Vorlage von T^s verfaßt und wie verhält sich diese zum Archetyp? Nau supponierte als Vorlage eine nach dem Jahre 512 verfaßte *griechische Redaktion*, die er in T 183 aus griechischen oder koptischen Erzählungen verfaßt sein läßt. Wir glauben bewiesen zu haben, daß eine *Redaktion* der Vita nicht vorliegt. Die Hypothese von einer Komposition von Quellen im 6. Jahrhundert ist, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, die angeblichen Quellen in der Biographie, die ein einheitliches und geschlossenes Ganzes bildet, nachzuweisen, durch den Beweis der Echtheit und literarischen Unabhängigkeit zunichte gemacht. *Die T^s zugrunde liegende Quelle hat keine Redaktion erfahren und muß demnach im wesentlichen mit dem Archetyp identisch sein.*

Ganz unabhängig von der *Inhaltsgleichheit* ist die Frage nach der *Sprache* des *Archetyps* und der *Vorlage* zu T^s zu behandeln. Der *Archetyp* kann nur *griechisch* verfaßt sein, da kein Grund vorliegt, einen anderen Schreiber als den Autor selbst, der nur griechisch konnte, anzunehmen (T^s 307). Die *Vorlage* soll nach Nau ebenfalls griechisch sein aus den in seiner „Analyse" angegebenen Gründen und wegen der Transscription syrischer Wörter aus dem griechischen (T 183, Nau l. c. n. 1). Indes konnten diese doch auch aus einer sahidischen Grundlage geflossen sein, da die koptische Sprache bekanntlich viele griechische Wörter übernommen hat; daß koptische Versionen der Biographie kursiert haben, haben wir in den Quellenangaben gezeigt. Eine nähere Vergleichung der koptischen und syrischen Texte vermag übrigens den gewünschten Aufschluß über die Sprache der Vorlage auch nicht zu geben. Besonders erschwert wird die Textvergleichung durch die kurzen und oft korrumpierten koptischen Texte. Es läßt sich nur folgendes feststellen: Mit Ausnahme von No. XCVI (siehe oben Seite 6), das eine starke Verkürzung und Zusammenfassung der in T^s einzeln ausgesprochenen Anathemata zu enthalten scheint,[1]) stimmen die übrigen Nummern fast wörtlich mit den korrespondierenden in T^s überein, und zeigen höchstens ein *formelles*, nie ein sachliches Plus.

Die Abfassungszeit dieser koptischen Versionen läßt sich nicht bestimmen, doch finden sich keine Indizien, welche eine spätere Abfassung als die oben prädizierte verlangen würden: Die koptischen

[1]) Wenn dieses Stück überhaupt zu T^s in Beziehung zu bringen ist, und nicht einer anderen Sammlung angehört.

Fragmente beweisen vielmehr durch ihre Übereinstimmung mit dem Syrer, wie wenig man berechtigt ist, eine spätere Redaktion anzunehmen. Die koptischen Versionen sind zweifellos aus dem griechischen Archetyp geflossen: Der koptische Text ist an einigen Stellen der bessere, besonders bei den Eigennamen (T 182). Aber auch für T^s läßt sich eine griechische Vorlage als wahrscheinlich erklären: Die Eigenamen in T^s haben nicht die koptische, sondern die griechische Form,[1]) dem syrischen Übersetzer dürfte eine griechische Vorlage zugänglicher gewesen sein als eine koptische. Da also T^s eine Quelle zugrunde gelegen hat, die in Inhalt und Sprache mit dem Archetyp identisch ist, so dürfen wir daraus schließen, daß auch dem Syrer der griechische Archetyp als Vorlage gedient hat. Die syrische Übersetzung läßt sich nicht fest datieren. Die obere Grenze (terminus a quo) ist 512; (Vision des Severus von Antochien T^s 305). Eine untere Grenze (terminus ad quem) läßt sich nicht festlegen. Die Dioskursche Prophezeihung (T^s 306), „daß sich der wahre Glaube nur in Ägypten und im westlichen Syrien erhalten werde, während die ganze übrige Welt in die gottlose Lehre Satans verfallen würde, ließe sich am besten verstehen, wenn sie aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts herrührte, als nämlich nur noch Ägypten und Syrien dank dem rastlosen Eifer des Bischofs Jakob Baradäus von Edessa das feste Bollwerk des Monophysitismus waren.[2]) Wahrscheinlicher erklärt sich diese Stelle nicht als vaticinium post eventum, sondern als eschatologische Prophezeihung.[3]) Nau wirft T 183 die Frage auf, ob nicht T^s und Pl denselben Übersetzer gehabt haben. Dieser Gedanke ist nicht ohne weiteres abzuweisen: Am wahrscheinlichsten dürfen wir die Übersetzung wohl in die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts verlegen, da man in jener Zeit in monophysitischen Kreisen eifrig schriftstellerte, und unter dem berühmten Bischof Severus von Antiochien jedenfalls das Interesse an den ehemaligen Vorkämpfern des Monophysitismus lebendig geworden war.

Das Resultat unserer Quellenanalyse läßt sich kurz

---

[1]) *Nau* l. c. 13, n. 1. T. 182, 183. — [2]) Kirchenlexikon ²I, p. 1981. — [3]) Der Schluß: Après un certain temps, quand les autels qui sont en Égypte seront détruits, alors le fils de perdition se révélera par tout le monde et malheur au monde quand ce méchant se révélera (T^s 306) erklärte sich auch als Anspielung auf den Sieg des Muhamedanismus. Doch ist viel wahrscheinlicher das Erscheinen des Antichrist gemeint, da auch die Pl, cap. 3, 7, 12, mit diesem sich beschäftigen.

formulieren: Die Urquelle war griechisch durch den Diakon Theopist in der Pentapolis ca. 455 verfaßt. Der Archetyp hat den koptischen Übersetzungen sicher zugrunde gelegen, den syrischen wahrscheinlich. Letztere sind im Anfange des 6. Jahrhunderts angefertigt und haben einige Interpolationen, aber keine Redaktion der Dioskurvita veranlaßt.

§ 6. Glaubwürdigkeit und Wert.

Hatte sich Nau anfangs (l. c. 10) noch ziemlich positiv ausgedrückt, so schlugen seine späteren Urteile über T^s fast in völlige Skepsis um: „L'Histoire de Dioscore reproduit plusieurs lettres qui sont sans doute purement imaginaires“, lautet sein apodiktisches Urteil in der Rev. de l'Or. chrét. 1905, p. 122, n. 1; ebenso schroff klingt sein Verdikt über den chalcedonensischen Bericht in T^s: „l'histoire du concile de Chalcédoine est la rédaction légendaire égyptienne (T 183). Wir geben gern zu, daß ein gewisses Mißtrauen gegen die Biographie berechtigt ist; deshalb wollen wir bei der Untersuchung der Glaubwürdigkeit den, wenn auch schematischen, so doch objektiv überzeugenden methodischen Weg einschlagen und uns also zunächst fragen: Konnte der Verfasser von T^s die Wahrheit sagen? Die persönliche Stellung des Autors ist hierbei von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Theopist war bei allen erzählten Vorgängen Augen- und Ohrenzeuge; in seiner amtlichen Stellung als Diakon der großen alexandrinischen Kirche, als Sekretär Dioskurs (T^s 274 ff.), in seiner Vertrauens- und fast Freundschaftsstellung zu seinem Bischof (T^s 250 ff., D^b 96), die sich in nicht aufdringlicher Form zeigt, war er, wie kaum ein anderer geeignet, ein wahres Bild jener Zeit zu entwerfen. Quellen im strengen Sinne des Wortes hatte er natürlich nicht notwendig; seine Behauptung, nach einem alten Manuscript gearbeitet zu haben (O: T^s 308), wird man nicht ohne weiteres abweisen. Hat er doch auch sonst Notizen zur Verfügung gehabt, die ihm als Sekretär leicht zugänglich waren resp. deren Niederschrift er selbst gemacht hatte (cf. die Briefe Dioskurs in Chalcedon T^s 274). Mit Ausnahme einer Stelle, (die Prophezeiung Dioskurs über den Tod des Bischofs Leontius von Askalon, die Theopist offensichtlich bei Abfassung seiner Biograpie auf Grund der bereits erfolgten Tatsache eingeschoben hat), sind diese Briefe vollständig ihrem Zwecke angepaßt, und machen, da konform der sonstigen Denk- und Handlungsweise Dioskurs, einen glaubwürdigen Eindruck. Wie wenig

man übrigens berechtigt ist, nicht nachweisbare Quellen als erfunden zu brandmarken, zeigt folgende Erwägung: (cf. Nau l. c. 10, Ts 264—265). Man betrachtete als bloße Erfindung zwei Zitate, welche Dioskur in der Audienz beim Kaiser anwendet, und die er den Päpsten Liberius und Innozenz zugunsten seiner christologischen Lehre unterschoben haben soll. Nun hat sich das zweite Zitat als Anfang eines fragmentarischen Briefes des Papstes Innozenz an den Bischof Severianus von Gabala[1]) wiedergefunden. Dasselbe ist nach einem arabischen Ms. von A. Mai publiziert und von Migne in sein P. L. t. XX, col. 611—612 aufgenommen worden. Folgt selbstverständlich aus diesem Funde nicht die Echtheit des Briefes, so geht daraus doch klar hervor, daß Theopist nicht leichtsinnig „neue Quellen erfand", so daß durch diese glänzende Rechtfertigung, „die durch neue Funde vielleicht noch für andere Zitate und Briefe eintreten wird" (Nau l. c. 10), die Möglichkeit zur Abfassung einer objektiven Geschichte nicht in Zweifel gezogen werden darf.

Kann nun auch für die Wahrheitsliebe unseres Autors dasselbe günstige Zeugnis ausgestellt werden? Tritt man wohl sonst den eidlichen Versicherungen der Autoren, die Wahrheit zu sagen, durch die Erfahrung und psychologische Kenntnis geschult, nicht ohne Mißtrauen entgegen, so wird die diesbezügliche Äußerung unseres Verfassers (Ts 308) nicht so zu bewerten sein: Die detailkritische Darstellung (Teil II) wird die meisten Nachrichten durch ihre innere Wahrscheinlichkeit und mit Hilfe der Kontrolle anderer Zeugen als tatsächlich beweisen. Die zahlreichen Wunderberichte sind freilich geeignet, das eben gefällte Werturteil einzuschränken, denn sie scheinen das Werk zu einer untauglichen Heiligenlegende herabzudrücken, und könnten dem Autor leicht den Vorwurf der absichtlichen Täuschung zuziehen. Deshalb mögen einige charakteristische Erzählungen hier Platz finden, die den Schlüssel für die Lösung der Wunderberichte geben. Zwei jüdische Kaufleute erscheinen vor Dioskur „um ihn zu versuchen". Der eine kommt hinkend, der andere heuchelt „les mains desséchées". Sie bitten um Heilung. Doch Dioskur erkennt ihren Betrug und läßt sie nun wirklich in diese Gebrechen verfallen. Erst nach ihrem reumütigen Geständnis und demütigen Bitten heilt er sie, worauf sie Christen werden (§ 18, Ts 300). Der hier latente Zweck des Wunders wird ganz klar in einer anderen „Heilung" ausgesprochen (§ 16, Ts 295). Dioskur hat sich an der

[1]) Dieser Bischof wird auch Ts 305 erwähnt.

Hand eine kleine Wunde zugezogen, und Theopist hat das Blut mit seiner Hand abgewischt. Da sieht er gerade einen Menschen sitzen mit einer vertrockneten Hand. In köstlicher Naivität beschließt er zu versuchen, „si notre père était arrivé à la hauteur des premiers pères qui souffrirent pour la foi orthodoxe, comme Alexandre, Athanase et les autres“. Er eilt auf ihn zu und bestreicht seine Hand mit dem Blute, ohne auf die unwillige Einrede des Patienten zu achten: Die Hand wird sofort geheilt. Der ganze Vorgang erweckt den Argwohn eines Irrtums seitens des übereifrigen Diakons, der den Kranken nicht erst zu Worte kommen läßt (Ts 295). Diese rationelle Erklärungsweise rettet wenigstens, wie Nau l. c. 15 sich richtig zu diesen Wundern äußert, „den guten Glauben des Wundertäters und den des Erzählers. Einige heuchelten Krankheiten, baten um Almosen, mitunter stellten sie sich, als wenn sie von einer hochstehenden Persönlichkeit, wie es z. B. Dioskur war, geheilt worden wären, um hieraus für sich selbst Ruhm und Nutzen zu ziehen. Denn die dem Wundertäter treu ergebenen Anhänger brachten infolgedessen den durch das Wunder Geheilten, die ja lebende Beispiele von der Macht Gottes und der Heiligkeit ihres Lehrers waren, viel Beachtung entgegen“.

Auch bei den zahlreichen Visionen und Prophezeiungen drängt sich von selbst eine natürliche Erklärung auf, die mitunter der Autor selbst, wenn auch unbeabsichtigt, hineingelegt hat. Übrigens sind in gewissem Sinne die Wunder und Visionen ein vorzüglicher Beweis für die Echtheit der Biographie; denn jeder Kenner der koptischen Literatur wird zugeben, daß Theopist geradezu seine nationale Eigenart hätte verleugnen müssen, wenn er keine Wunder erzählt hätte. Trotz mehrerer Irrtümer[1]) kann dem Autor das Zeugnis nicht verweigert werden, nach bestem Wissen und Gewissen geschrieben zu haben: Seine Fehler haben ihren Ursprung in der geringen Bildung und Schulung des Verstandes, nicht im schlechten Willen. Theopist war sicher ein guter Beamter und treuer Kleriker, aber eben so sicher ein schlechter Historiker: Er zeigt ganz die Gewohnheit eines ungeschulten Menschen, der seinen Blick nur auf Äußerliches und Nebensächliches richtet. So konzentriert sich seine Beobachtungsgabe auf die Ehrenbezeugungen, die man seinem

[1]) Der Anachronismus Ts 252 (Papst Coelestin und Cyrill von Alexandria sterben am selben Tage und zur selben Stunde) ergibt sich aus dem bloßen Wortlaut als tendenziös: Cyrill soll nicht Kollege des „loup homicide, qui est le maudit Léon“ sein. Bekanntlich setzt man den Tod Coelestins ins Jahr 432, den Cyrills ins Jahr 444.

Bischofe erweist (Ts 261, 270), und historisch wichtige Ereignisse finden vor seinen Augen keine Beachtung, wenn Dioskur keine Rolle dabei spielt, ja, er scheint gewisse Ereignisse, z. B. die 1. Sitzung des Konzils, nur deshalb kurz zu skizzieren, weil sein Bischof in dieser in unangenehmer Situation war. Die tendenziöse, fanatische Parteischrift verleugnet die Biographie nirgends. Daraus wird es verständlich, inwieweit Theopist als Berichterstatter auftreten muß: Nur insoweit, als sein Bischof im Mittelpunkte steht, dessen Verherrlichung er mit der Feststellung des höchsten Grades der Heiligkeit, der Wundergabe, krönt. Drücken diese Mängel die objektive Glaubwürdigkeit der Biographie herab, so wird die subjektive wenig davon betroffen. Wir erhalten in Ts ein wünschenswertes Gegenstück zu den dyophysitischen Berichten: Gerade die Beleuchtung von einer anderen Seite ist von nicht zu unterschätzendem Werte. Selbst bei scharfer Kritik ergeben sich wertvolle Züge für ein besseres Verständnis der Handlungsweise des „Räuberpatriarchen" und einige wertvolle Momente für die Gewinnung eines historischen Dioskurbildes. Aber unsere Biographie geht auch über den Rahmen persönlicher und lokaler Bedeutung hinaus: Durch die glaubwürdige Berichterstattung über die Religionskonferenz und durch die bislang völlig unbekannten Briefe, die der alexandrinische Expatriarch zur Wiedergewinnung seiner ehemaligen Freunde und Parteigenossen, wenn auch vergeblich, schreibt, durch den, wenn auch latent und unbewußt gegebenen Einblick in das dogmatische und politische Getriebe jener Zeit erhält die Biographie eine Bedeutung, der wir im zweiten Teile unserer Abhandlung gerecht zu werden uns bemühen wollen.

II. Kapitel.

Koptische Berichte über Dioskur.

Der erste Patriarch des national-ägyptischen Christentums und der große Heilige der koptischen Kirche ging naturgemäß auch in die heimische Literatur über. Indes ist es bezeichnend für das Wesen dieser Nationalkirche, daß die koptischen Quellen über den „hl. Papst und Patriarchen" spärlich fließen im Vergleich zu der reichen Literatur über den Archimandriten Schenute von Atripe, der allerdings nach Leipoldts[1]) Urteil für die Kopten „alles bedeutete":

[1]) Schenute von Atripe. Leipzig 1903. (Texte und Untersuchungen von *Gebhardt* und *Harnack*. N. F. X_1)

Die koptische Kirche ging eben ganz im Mönchtum auf. Wichtige Notizen enthält, abgesehen von den koptischen Übersetzungen der oben behandelten Biographie, nur der Panegyrikus des Dioskur über den Bischof Makarius von Tkou oder die sog. „Memoiren des Dioskur“. Der vollständige Titel dieses Werkes, der zugleich Anlaß und Zweck ausspricht, lautet: Éloge que prononça notre patriarche saint, notre père l'archevêque de Rakoti, le saint Dioscore. Il le prononça sur l'abbé Macaire, l'évêque de la ville de Tkôou, du temps que le roi Marcien l'avait exilé à Gangres, île de la Paphlagonie, lorsque l'apa Paphnuti alla le visiter pour annoncer à apa Dioscore que le bien-heureux (Macaire) avait terminé sa vie à Rakoti en confessant (la foi). Lorsqu'il prononça cet éloge, étaient assis près de lui une multitude de clercs et une multitude de moines qui étaient allés vers lui le visiter dans son exil. Pierre et Théopiste, les diacres qui l'avaient suivi, ont écrit cet (éloge). Dans la paix de Dieu. Amen.

§ 7. Texte und Ausgaben.

Die Edition beruht auf dem Cod. Vat. n. 68, fol. 118—162. Es fehlen in der Mitte 32 Seiten. Der bohairische Text weist viele korrumpierte Stellen auf.

Zoëga publizierte zuerst einige Stücke im Cat. cod. copt., Romae 1810, p. 99—107. Auch bei E. Revillout in der Revue Égyptologique (Jahrgang 1880—1883)[1]) finden sich nur Teile; vollständig hat Amélineau den bohairischen Text in den „Mémoires pour servir à la Mission française au Caire“, t. IV_1, p. 92—164, veröffentlicht. Sahidische Fragmente hatte er in demselben Werke, t. IV_2, p. 520, 790 ff., publiziert. Krall, „Koptische Beiträge zur Kirchengeschichte Alexandriens.“ I. Die Memoiren des Dioskoros in den „Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer.“ Wien 1888.[2])

Crum l. c. 267 ff. und O. Winstedt l. c. 137 ff. bringen kleine Fragmente, die sich mit dem Patriarchen Dioskur beschäftigen.

§ 8. Inhalt der „Memoiren“.

Zum besseren Verständnis der Untersuchung dieser interessanten Gedächtnisrede möge folgender Inhaltsüberblick dienen. Mit dem

[1]) I, p. 187—189, II, p. 21—25, III, p. 17—25. Abkürzung R. E. — [2]) Einige sahidische Fragmente finden sich wahrscheinlich in No. 8084a der koptischen Mss. im Museum zu Kairo. (Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Coptic Monuments ed. per *M. E. Crum.* Le Caire 1902.)

Motto aus Ps. 36, 25: Junior fui, etenim senui etc. beginnt Dioskur seine emphatische Rede. Ohne auf das frühere Leben des greisen Bischofs Makarius von Tkou, der sich schon auf dem 1. Ephesinum als treuen Freund des alexandrinischen Bischofs und heftigen Gegner des Nestorius gezeigt hatte, einzugehen, beginnt der Panegyrikus sofort mit der Reise Dioskurs nach Konstantinopel. Doch vergißt er nicht, mit freudiger Begeisterung über die treue Freundschaft des Makarius zu berichten. Denn nur dieser Bischof hatte sich bereit erklärt, seinen Patriarchen zum Konzil nach Chalcedon zu begleiten, während seine ägyptischen Kollegen den Gehorsam verweigert hatten. Natürlich muß schon während der Fahrt Makarius als Zeichen seiner Heiligkeit mehrere Wunder wirken und in einer Vision den Abfall der Bischöfe sowie den Beistand des hl. Athanasius für seinen Nachfolger auf dem alexandrinischen Bischofsstuhle verkünden. Pinution, der Diakon des Makarius, muß auf Befehl Dioskurs einige Episoden aus dem Leben seines Bischofs erzählen, welche den Seeleneifer eines sorgsamen Hirten, aber ebenso sehr wilden Fanatismus zum Ausdruck bringen[1]). In Konstantinopel angekommen, begibt sich Dioskur mit seinen Begleitern an den kaiserlichen Hof. Der Archidiakon Petrus fordert daher den Bischof Makarius auf, bessere Kleider zur Audienz anzulegen. Aber trotzig entgegnet dieser: „Das Herz des Kaisers ist noch schmutziger als diese meine Gewande; hätt' ich noch schmutzigere, ich würde sie anziehen." Die Hofbeamten wollen daher den Bischof nicht einlassen, doch Dioskur, der aus seinem sorgenvollen Nachdenken erst durch die heftigen Reden des Makarius aufgeschreckt wird, bittet den Beamten, seinen Freund eintreten zu lassen, da dieser seine (Dioskurs) Bücher trage. Als Makarius die „Gotteslästerungen der Häretiker" hört, schmäht er selbst den Kaiser heftig; aber niemand versteht den koptisch Redenden. In dieser Religionskonferenz beharrt Dioskur hartnäckig auf seiner Lehre und wirft die „epistula Leonis" unter Verwünschungen zur Erde; Pulcheria droht ihm das Schicksal des Johannes Chrysostomus an, doch Dioskur verweist sie auf die Strafe, die ihre Mutter dafür getroffen habe (siehe oben

[1]) Diese Erzählungen haben auch einigen kulturhistorischen Wert. Das Sündenregister der kleinen Stadt Tkou zeigt, auch als Übertreibung angesehen, einen tiefen sittlichen Verfall, D^b 109. Die Schaudermärchen, die wohl böswillige Verleumdungen des in der Minorität vorhandenen Heidentums waren, die gewaltsame „Bekehrung" und die lebendige Verbrennung des Oberpriesters Homerus auf Befehl des Bischofs Makarius, ging wahrscheinlich nur vom fanatischen Mönchtum aus, D^b 112 ff.

S. 19) und will das Exil, ja selbst den Tod seines Glaubens wegen erdulden. Die Versammlung wird aufgelöst, und das Konzil nach Chalcedon transferiert; da meldet dem Dioskur Misael, der Sohn des Palastbeamten Nicetas, bei dem Dioskur wohnt, daß man dem Makarius nach dem Leben trachte. Deshalb veranlaßt Dioskur seinen Freund, der in Konstantinopel durch seine Wundertätigkeit große Berühmtheit erlangt hatte, nach Ägypten zurückzukehren. In Alexandria wird er, als auf Befehl des Kaisers eine Provinzialsynode zwecks Annahme des Chalcedonense und Wahl eines neuen Patriarchen tagt, wegen seines heldenmütigen Eintretens für die monophysitische Lehre und für Dioskur von dem kaiserlichen Beamten Sergius „par un coup dans les parties sexuelles“ (D^b 151, T^s 304) getötet. Gemäß einer früheren Vision wird er unter großem Zulauf des Volkes in dem Martyrium des Propheten Elisäus und Johannes des Täufers beigesetzt, und durch verschiedene Krankenheilungen bei der Berührung mit den Reliquien des Martyrers „erlangt der getreue Verwalter des kleinen Bistums Tkou das Zeugnis und die Krone eines tugendhaften Lebens“. In diesem lückenlosen Lebensabriß, den Dioskur von seinem Freunde entwirft, finden sich jedoch mehrere anorganische Teile, von denen insbesondere die weitschweifige Erzählung der Schicksale des Bischofs Juvenal von Jerusalem bei seiner Rückkehr vom Konzil nach seiner Bischofsstadt und verschiedene kleine Episoden auffallen.

§ 9. Stand der Frage über die Echtheit.

Die abweichendsten Urteile sind über den Panegyrikus abgegeben worden. Hatte sich Zoëga ziemlich zurückhaltend ausgesprochen (l. c. 104), so beschuldigte Quatremère[1]) den Dioskur direkt der Fälschung von Tatsachen mit der Tendenz, „den berühmten ägyptischen Mönch und Archimandriten Schenute von Atripe als seinen Parteigänger aufzuzeigen“. Im Gegensatz zu diesen ablehnenden Urteilen war man in neuerer Zeit lebhaft für die Echtheit eingetreten. Im Anschluß an Revillout (l. c.) hat sie insbesondere Krüger[2]) durch innere und äußere Gründe zu erhärten gesucht.[3]) Ihm war auch Krall (a. a. O.) nach Erledigung mehrerer Gründe gegen die Echtheit beigetreten. War es nun schon vom Standpunkte

[1]) Mémoires géogr. sur l'Égypte, t. I, p. 19. — [2]) Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik, Jena 1884, p. 13 ff. — [3]) In Zacharias Rhetor etc. p. 304 hat er die Behauptung der Echtheit zurückgenommen.

des Fachmannes geboten, den „Memoiren“ möglichst skeptisch gegenüberzutreten, da bekanntlich diese Art Geschichtsschreibung vielfach zu Fälschungen Anlaß gegeben hat, so mußten die Einzelheiten noch zu größerer Vorsicht mahnen. Auf Grund einer eingehenden Untersuchung trat Amélineau (l. c. XVIII) in schroffen Gegensatz zu obigen optimistischen Auffassuugen; er erklärte das Werk gewissermaßen als das Phantasiestück eines frommen Mönches, der in seiner Zelle manches über das Konzil von Chalcedon gehört habe und sich nun rächen wolle für die Absetzung seines Bischofs, indem er ihn als einen intimen Freund des großen Heiligen M. von Tkou zeigt. Die folgende Untersuchung wird zunächst verschiedene Ansichten über Echtheit oder Unechtheit widerlegen und sodann den Versuch machen, mit Hilfe neuer Indizien eine Erklärung über die Entstehung, den Wert und die Eigenart des Panegyrikus zu geben.

§ 10. Erledigung verschiedener Bedenken gegen die Echtheit.

Seit Amélineau hielt man im allgemeinen D^b für apokryph.[1]) Indes können mehrere Argumente As. hinfällig gemacht werden. Durch Unterstellung eines von ihm a priori konstruierten Zweckes des Panegyrikus, den er in vielen seiner Ausführungen widerstrahlen ließ, hatte Amélineau allerdings einen entscheidenden Faktor für die Unechtheit gewonnen: Der Panegyrikus sollte weniger ein Enkomium auf den Bischof Makarius als auf Dioskur selbst ein. Wie begründet nun aber Amélineau seine Hypothese? Die Memoiren entsprechen ihrem Zweck nicht, weil der Verfasser nichts von den Konzilssitzungen sagt, weil Dioskur als Autobiograph doch eine Motivierung seines Handelns, ein Räsonnement über seine Absetzung gegeben und sein Martyrium im Exil geschildert hätte, zumal die Absicht seiner Rechtfertigung und Glorifizierung klar ersichtlich sei (l. c. XXV). Ganz abgesehen von der falschen Methode, welche Amélineau bei dieser Kritik anwendet, können wir gegenüber der Behauptung Amélineaus: „Da D^b so gut wie garnichts über seine Exilszeit zu sagen wisse, so sei es eben klar, daß der betreffende Autor nichts davon wisse“, beweisen, daß der Verfasser von D^b, wer er auch immer gewesen sein mag, genau die Details über Exilsvorgänge aus seinen Bezugsquellen kannte (§ 11). Als Endzweck schiebt Amélineau die Verherrlichung Dioskurs in den Vordergrund,

[1]) *Bardenhewer,* Patrologie², S. 331. *Battifol,* La littérature grecque, Paris 1898, p. 320.

läßt dagegen die Erzählungen über Makarius nur einfließen, um den Glanz des alexandrinischen Patriarchen zu erhöhen (l. c. XXV). Aber ganz abgesehen davon, daß man den Dioskur dann eines lächerlichen Eigenlobes zeihen müßte, mußte Amélineau aus der Eigenart der koptischen Schriftsteller, ihren Helden mit möglichst viel Wundern auszustatten, entnehmen, daß Dioskur nicht das wirkliche Objekt ist. Makarius zeigt sich nun als großer Wundertäter, Dioskur aber wirkt kein einziges. Gewiß mögen manche Worte Dioskurs wie Eigenlob klingen oder seine Verherrlichung beabsichtigen, an andern Stellen erscheint er indes sogar kleinmütig und niedergedrückt (D^b 121). Möglicherweise hat eine spätere Redaktion — eine solche haben wir selbst im Falle der Echtheit vor uns — manches zur Verherrlichung Dioskurs hinzugefügt. Der Hauptzweck der Urquelle ist offensichtlich, wie ihn der Titel angibt, der Panegyrikus auf Makarius. Er erscheint als der große Thaumaturge, um ihn gruppiert sich der Hauptkreis der Legenden und Visionen, er ist unbestreitbar der Mittelpunkt der ganzen Rede. Der Verfasser von D^b hat demnach sein im Vorwort angegebenes Thema nicht verfehlt.

Amélineau hat ferner die Echtheit des Panegyrikus bestritten, weil er an innerer Unwahrscheinlichkeit und an Unmöglichkeiten leide. Indes werden wir auch hier den gewichtigsten Einwand, die Negierung der Religionskonferenz zu Konstantinopel zugunsten der Glaubwürdigkeit unserer Quelle erledigen (Teil II, § 4).

Allerdings muß zugegeben werden, daß gerade dieses Religionsgespräch Schwierigkeiten enthält: Es werden nämlich in D^b 135 folgende Metropoliten bei der kaiserlichen Audienz genannt: Marcellus von Ephesus, Juvenal von Jerusalem, Anatolius von Konstantinopel, Stephanus von Antiochia und Dioskur. Diese Liste erregte natürlich Anstoß, da wir aus anderen Quellen wissen, daß die damaligen Bischöfe von Ephesus und Antiochia Stephanus und Maximus waren. Die Bezeichnung des Bischofs von Antiochia ist wohl eine Verwechselung mit dem geschichtlichen Stephanus von Ephesus. Der Name des antiochenischen Bischofs Marcellus oder Marcus (in der sahidischen Version, Krall l. c. 62) ist vielleicht ein alter Kopistenfehler.[1]) Möglicherweise haben die Namen im Archetyp überhaupt nicht gestanden,[2]) sondern sind erst von späteren Kopisten ergänzt

[1]) Auch Severus von Aschmonëin (*Nau* l. c. 118) nennt Markus von Ephesus und Maximus von Antiochia. — [2]) T^s, die Hauptbezugsquelle für D^b, hat diese Namen tatsächlich nicht.

worden. Vielleicht hat der Kopte die Bischofsnamen, deren Rektifizierung so große Schwierigkeiten macht, nur deshalb eingeschmuggelt, um dem Gespräche durch die Anwesenheit der bedeutendsten Bischöfe des Orients einen höheren Pomp zu verleihen und die Übereinstimmung des Glaubens dieser Metropoliten mit dem des Alexandriners zu zeigen.[1] Die Reihenfolge der Bischöfe — Antiochia steht an letzter, Ephesus an erster Stelle — braucht man nicht mit der Hypothese zu begründen: C'est peut-être par haine contre les nestoriens de Syrie que cet échange a été fait dans la copie (Revillout III, p. 19); denn die Ungenauigkeiten in der zeitlichen Aufeinanderfolge der alexandrinischen Patriarchen geben den Beweis, wie die koptischen Schreiber gerade in der Chronologie Verwirrung angerichtet haben.[2] Ein Urteil für oder gegen die Echtheit von D^b wird man aus den eben besprochenen Fehlern schwerlich ableiten können. Die größten Schwierigkeiten und Bedenken gegen die Echtheit haben bisher alle Forscher, die sich näher mit D^b befaßt haben, in der Fixierung der Ereignisse gesehen. Am übersichtlichsten hat Krall (l. c. 66) diese gruppiert: Paphnuti, der Archimandrit von Tabennesi, hat den großen koptischen Heiligen Schenute von Atripe besucht, als dieser krank darniederlag. Dieser stirbt am 7. Epep (1. Juli). Das Todesjahr ist unbekannt. Leipoldt (l. c. p. 44) hat mit großer Wahrscheinlichkeit dasselbe auf das Jahr 451 festgelegt. T^s (p. 242) gibt dafür einen neuen Beweis. Wie verhält sich nun dazu die Notiz D^b 110? Hier erscheint Christus dem Archimandriten im Traume und kündigt ihm an, daß eine Synode, unter welcher nur die von Chalcedon gemeint sein kann, vor seinem Tode stattfinden werde. (Über die Zeit dieses Konzils siehe Teil II, § 4.) Das Schlimmste ist, daß mit dieser Prophezie die Aufforderung Jesu an Paphnuti: „Τνου ζεχω μπαισωμα εθρηι ντεκιθατοτεν" (Verlasse jetzt diesen Körper, um zu uns zu kommen) im Widerspruch steht.[3] Auch die Notiz D^b 146, in der Schenute in einer Vision dem Dioskur melden läßt: „Nous ne verrons pas de corps, mais nous nous verrons devant le Christ notre Sauveur", scheint ebenfalls seinen Tod vor das Konzil zu legen. Erwägt man diese sich widersprechenden und doch nur

---

[1] D^b 138 sagen die Bischöfe: pour nous, nous croyons comme notre père Dioscore. — [2] *Krall* l. c. 63. — [3] *Amélineau* übersetzt diese Stelle mit dem liturgischen Texte: „Proficiscere anima christiana"; „denn Schenute darf noch nicht sterben" (l. c. 111, n. 4). *Revillout* übersetzt: Es wäre besser für dich, wenn du sterben würdest, bevor etc. Diese Interpretation, die den strikten Befehl umgeht, ist kein befriedigender Ausweg für die Schwierigkeit.

visionär bestimmten Daten, so läßt sich, da eine Kontrolle des wahrscheinlich korrumpierten Textes durch die sahidische Version nicht möglich ist, ein Urteil weder für noch gegen die Echtheit des Panegyrikus abgeben.[1])

Außerdem häufen sich nach Krall die Ereignisse zn sehr: Die von Dioskur ergehende Einladung zum Konzil, der Auftrag Schenutes an Makarius von Tkou, die Zerstörung des Tempels des heidnischen Götzen Kothos und die Abreise des Makarius mit Dioskur nach Konstantinopel — andererseits: Paphnuti findet in Alexandria den Dioskur nicht mehr vor, geht nach Kanope und bleibt dort ein ganzes Jahr, Makarius kommt erst ungefähr zwei Monate nach Schluß des Chalcedonense hier an, obwohl er doch am Konzil nicht teilgenommen hat. Diese angeblichen Widersprüche hoffen wir indes lösen zu können. Die Annahme einer „Übereilung" des Bischofs Makarius ist durchaus nicht notwendig. Die Abgesandten des Schenute treffen ja den Makarius schon am Orte seiner „Heldentat" an und retten ihn noch rechtzeitig aus den Händen der erzürnten Heiden (D^b 114). Außerdem war ja dieser heidnische Tempel in der Nähe von Tkou. Folgende Datierung ist wohl wahrscheinlich. Dioskur erhielt Anfang Juni[2]) die Einladung zum Konzil, und er erließ sofort den Befehl zu einer Provinzialsynode. Makarius wird Ende Juni im Kloster Atripe eingetroffen sein und fand hier den Archimandriten Schenute „sans force", d. i. wohl in seiner Todeskrankheit. Ende Juli wird Dioskur nach Konstantinopel gefahren sein, um von dort aus noch rechtzeitig zu dem auf den 1. September nach Nicäa angesetzten Konzil einzutreffen.

Auch die Chronologie des Archimandriten Paphnuti hat Krall falsch konstruiert. Es ist durchaus nicht das Naheliegendste, daß die Krankheit Schenutes zu der Zeit, als Paphnuti ins weiße Kloster kam, identisch ist mit derjenigen, der er erlag. Die häufigen Bemerkungen über die Krankheit des 109 Jahre alten Schenute und

---

[1]) Daß übrigens ein Widerspruch nicht immer ein unfehlbares Kriterium gegen die Echtheit ist, zeigen am besten die Widersprüche, die *Stemplinger* in alten und modernen, sicher echten Werken aufgezeigt hat. (Studien zur vergl. Literaturgeschichte. M. Koch, Berlin 1907. 2, S. 194—213. — [2]) Der Konzilserlaß des Kaisers ist vom 17. Mai an Anatolius datiert. Da Papst Leo I. diesen schon am 24. Juni beantwortete, so ist zu vermuten, daß an die auswärtigen Bischöfe das Konvokationsschreiben früher expediert wurde. Bekanntlich ist dieses Schreiben in zwei Exemplaren vorhanden, von denen das eine an Bischof Anatolius, das andere in Form eines Rundschreibens an die einzelnen Metropoliten gerichtet war (T^s 249).

die Tatsache, daß er einen Koadjutor ernannt hatte (D^b 110), lassen darauf schließen, daß er beständig krank war. Krall macht als Ausgangspunkt die Behauptung: In Alexandria kam Paphnuti erst an, als Dioskur bereits abgereist war (l. c. 66). Aber es ist schlechterdings nirgends davon die Rede, daß Paphnuti nach Alexandria gehen wollte.[1] Allem Anscheine nach war er also schon im Jahre 450 bei Schenute, ging von hier aus nach Kanope, blieb hier bis November 451, ging dann mit Makarius, der „von der Synode“ gekommen war,[2] nach Alexandria, wo den Makarius sein Schicksal erreichte (D^b 157). Mit dieser widerspruchslosen Datierung erledigt sich ein weiterer Grund gegen die Echtheit des Panegyrikus.

§ 11. Argumente gegen die Echtheit.

Berechtigtes Bedenken hat zuerst die Erwähnung eines Flavian unter den Teilnehmern am Religionsgespräch gemacht. Sollte der bekannte Bischof Flavian von Konstantinopel, der kurz nach dem II. Ephesinum 449 starb, gemeint sein, dann stünde es schlecht um die Glaubwürdigkeit unserer Quelle. Revillout wollte diesen Namen in Tatian umgeändert wissen und in diesem den bekannten Stadtpräfekten von Konstantinopel sehen. Auch Krall hält diese Erklärung für die nächstliegende (S. 64). Wenn nun auch Anatolius ausdrücklich als Bischof von Konstantinopel erwähnt wird, so haben mich doch andere Indizien gegen die Identifizierung mit Tatian argwöhnisch gemacht. In T^s, der Quelle des Panegyrikus, ist weder ein Flavian noch ein Tatian erwähnt, wohl aber Ibas und Theodoret (auch ohne Andeutung ihrer Würde wie bei Flavian in D^b!). Der Archetyp scheint an einer Stelle verderbt zu sein, da

[1]) Ein Grund, nach Alexandria zu gehen, wäre höchstens die Prophezeihung an den podagrakranken Mönch, siehe oben S. 8. Als späteres Einschiebsel ist diese Prophezeihung als G r u n d nicht zu verwerten. — [2]) Wenn *Amélineau* XXIV in den Worten: „Il vint du synode“ einen Widerspruch sehen will mit der Tatsache, daß er schon von Konstantinopel aus abreiste, was übrigens auch D^b 147 berichtet, so ist dies eine müssige Urgierung der Worte. Schließlich mag noch die „überaus lange Reise“ des Makarius klargestellt werden. Man brauchte durchschnittlich ca. 24 Tage von Konstantinopel nach Alexandria (*Kraatz,* Koptische Akten zum Ephesinum. Texte und Untersuchungen, 1904). Makarius wird Anfang Oktober abgereist sein; das Konzil schloß Ende Oktober; Ende November war also Makarius in Kanope (D^b 155). Da wir den Reiseweg nicht kennen, werden wir die doppelt so lange Reise nicht als „unüberwindliche“ Schwierigkeit anzusehen brauchen. Im November wurde Proterius gewählt (*v. Gutschmid* l. c. p. 451).

D^b einen Satz direkt umkehrt und für den ihm rätselhaften Ibas den Namen Flavian setzt (D^b 136, D^s bei Krall l. c. 65). Besonders bedenklich ist die Stelle D^b 138: Als Dioskur sein Glaubensbekenntnis dargelegt hat, rufen die Bischöfe und der Senat aus: „La foi de Dioscore est bonne, il n'y a point en elle de souillure; c'est une tromperie que la foi de Flavien." Hat nun der Kopte unter diesem Namen denselben Flavian wie oben gemeint — und es liegt schlechterdings kein Grund gegen diese Annahme vor, — und stehen sich andererseits Dioskur und Flavian als Vertreter der alexandrinischen und antiochenischen Christologie gegenüber, so ist es wohl sehr bedenklich, den Laien Tatian an Stelle des Bischofs Flavian zu substituieren. Wenn nun, wie wir zeigen werden, der Verfasser von D^b über die Religionskonferenz sehr schlecht unterrichtet ist, so ist folgende, allerdings auf bloßen Vermutungen beruhende Kombination möglich: Der Verfasser von D^b hat vielleicht gehört, daß auf Befehl des Kaisers Marcian der frühere Bischof von Konstantinopel Flavian (sein Leichnam!) nach Konstantinopel zurückgebracht worden ist; da er von dem Tode dieses Bischofs im Jahre 449 nichts gewußt hat, führt er ihn in der Audienz als den Vertreter der „nestorianischen" Richtung ein. Diese Kombination wird wahrscheinlicher gemacht durch die Tatsache, daß er auch den (verstorbenen) Nestorius zum Konzil in Chalcedon zitieren läßt (D^b 145). Durch das Auftreten dieser Bischöfe suchte er wahrscheinlich seinen Zweck, die Haltung des Hofes als „nestorianisch" zu erweisen, zu erreichen. Ist unsere Kombination richtig, so kann D^b unmöglich echt sein: Denn ein Augenzeuge, für den sich doch der Verfasser von D^b ausgibt, konnte solche Anachronismen ohne grobe und offenkundige Fälschung nicht machen. Aber wenn auch nur ein Kopistenfehler vorläge, so muß doch diese verdächtige Stelle unser Mißtrauen erregen.

Das gewichtigste Argument gegen die Echtheit bildet die Schilderung der Religionskonferenz. D^b hat hierbei (siehe oben S. 8 ff.) T^s als Vorlage gehabt, hat aber unter den hier berichteten Vorgängen eine heillose Konfusion angerichtet.[1] Er hat eine Begegnung der Kaiserin Pulcheria mit Dioskur in die Audienz verlegt (T^s 272 nach der 1. Konzilssitzung), er läßt verschiedene Bischöfe

[1] Wörtliche Entlehnungen finden sich natürlich fast gar nicht. Die beiden Quellen sind ihrem Wesen nach gerade hier vortrefflich charakterisiert. Da D^b an einigen Stellen inhaltlich reicher ist als T^s, so ist es möglich, daß D^b hier noch andere Quellen benutzt hat. Allerdings können diese Stellen auch aus der Phantasie des Verfassers stammen.

gegen Dioskur das Wort ergreifen (in T^s verhandeln, dem Wesen der Audienz entsprechend, nur Marcian und Dioskur miteinander), er läßt die Bischöfe und die kaiserlichen Beamten, nachdem Dioskur seine dogmatische Lehre entwickelt hat, in einen spontanen Beifallsjubel ausbrechen, den er wohl auf Grund einer Notiz in T^s 271 aus der 1. Konzilssitzung herübergenommen hat; die gesamte Situation ist in einem ganz schiefen Bilde gezeichnet, so daß unmöglich ein Augenzeuge der Verfasser sein kann. Der alexandrinische Bischof ist falsch charakterisiert: Denn Dioskur, so stürmisch er sonst gewesen sein mag, würde nie in Gegenwart des Kaisers sich zu so heftigen, ja gemeinen Worten erniedrigt haben (D^b 137). Die durch Fanatismus erregte und belebte Phantasie des Verfassers hat seinem Werke den Stempel des Falsifikats gegeben.

Dieselbe tendenziöse Hand verraten eine Reihe von Erzählungen, die bei einem Panegyrikus auf den Bischof Makarius völlig unverständlich sind. Hierzu gehört die lange Erörterung der Wirren in Palästina, die Vertreibung des Bischofs Juvenal aus Jerusalem, seine gewaltsame Einführung durch die kaiserlichen Truppen, ferner eine Erzählung aus dem Leben des Kaisers Theodosius II. (D^b 130). Auch Cyrill von Alexandria findet Beachtung. Mit Freude erzählt D^b 133, wie Cyrill bei dem Einzuge in Konstantinopel den ihm verhaßten Namen „Nestorius“ (= N. Andragates, der Lebensretter des Kaisers D^b 131) auf einer Säule sieht und nun nicht eher in die Stadt zieht, bis der Kaiser diesen Namen ausmerzen läßt und bei Todesstrafe das Tragen dieses Namens verbietet! Nur ungern erinnert sich der Verfasser, als er eben eine neue Geschichte über den berühmten Longinus erzählen will, daß sein Thema doch ein ganz anderes ist (D^b 134). Nimmt man zu diesen Episoden noch diejenigen, die in den fehlenden 32 Seiten erzählt waren,[1]) hinzu, so zeigt sich klar die Unmöglichkeit, diese Geschichten den Dioskur in seiner Gedächtnisrede auf Makarius sagen zu lassen. Zu dem ursprünglichen Zweck tritt eine andere Absicht: Der Verfasser will allen, die er kannte, ein gutes oder schlechtes Denkmal in seinem Werke setzen.[2]).

Als ein nicht zu unterschätzendes Kriterium der Unechtheit hatte Krall betont, daß keine Anspielung über den Frühling 453,

---

[1]) Der ganze Zusammenhang läßt auf solche Legenden schließen (D^b 130).

[2]) Mehrere dieser Episoden sind historisch unwahrscheinlich. Daß Bischof Acacius von Beröa nach dem 1. Ephesium erst durch ein Gottesurteil seinen Bischofssitz wiedererhält, da er, wenn auch nicht zur Sache, so doch zur Person des Nestorius gehalten habe (D^b 132), ist sonst nicht bekannt.

in welchem das Enkomium gehalten sein könnte, hinausgehe (l. c. 67. Krüger, Zacharias Rhetor, p. 304). Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn vollständig unsinnig würde sich bei einem Augenzeugen oder Zeitgenossen folgende Behauptung ausnehmen (Db 141): Il (Marcian) ordonna que le concile s'assemblât à Chalcédoine, ville déserte afinque nous fussions exilés en ce lieu. Diese Notiz enthält ein unwiderlegbares Dilemma gegen die Echtheit: Entweder war der Autor ein guter Geograph, dann könnte das Werk erst im 7. Jahrhundert verfaßt sein,[1]) oder er supponiert diesen Zustand für die Zeit des Konzils (451), dann haben wir es mit einem Verfasser zu tun, der nicht die Möglichkeit hatte, sich über sein Thema zu informieren. Ein zweiter, stringenter Beweis der Unechtheit ist die Erwähnung des Trishagions mit dem Zusatz: ὁ σταυρωθεὶς δι' ὑμᾶς (Db 125), der bekanntlich erst um 470 hinzugefügt worden ist.[2]) Diese beiden Argumente, die bisher merkwürdigerweise noch nicht beachtet worden sind, beweisen für sich allein die Unechtheit des Panegyrikus.[3])

Da Krüger (l. c. 14) behauptet hat, daß die äußere Bezeugung der Memoiren uns bezüglich der Echtheit auf ganz sicheren Boden stellen werde, so müssen wir diese Bezeugungsquellen auf ihren Wert untersuchen.

Seltsam mußte es erscheinen, daß Zacharias Rhetor, „der in seinem detaillierten Bericht über die Vorgänge auf dem Chalcedonense lediglich monophysitisches Geschwätz referiert“ (Krüger, Zacharias Rhetor, p. XXX), nichts von Db weiß.

Die erste sichere Benutzung läßt sich erst bei Bischof Severus von Aschmonëin nachweisen. Ist auch die erste Stelle, die Krüger l. c. p. 17 als eine Parallele zu Db anführt, im Panegyrikus nicht zu finden, so läßt sich doch an der zweiten Stelle, der Begegnung Pulcherias mit Dioskur, eine wörtliche Übereinstimmung nachweisen. Trotz dieser offenbaren Benutzung behauptet aber Severus: „Ab eo tempore (seit den Zeiten Cyrills von Alexandria) nemo occurrit, qui de Dioscoro et iis quae a Concilio Chalcedonensi passus est, quidquam in litteris miserit, adeo ut iam divisis ecclesiis nullae

---

[1]) Bekanntlich ist Chalcedon erst 616 zerstört worden und dadurch wirklich ein „elendes Nest“ geworden. — [2]) Prot. Realencyclop. 16², S. 46. Kirchenlexikon 18², S. 1913. Gewöhnlich wird er dem Bischof Petrus Fullo von Antiochien zugeschrieben. — [3]) Es liegt schlechterdings kein Grund für die Annahme einer Interpolation dieser Stellen vor; Db ist überhaupt offensichtlich aus einem Guß hervorgegangen.

illorum temporum memoriae superfuerint.[1]) Behauptet er ferner, bei seiner Forschung nach Quellenmaterial „monumenta quae Coptice et Graece exstabant in monasteriis S. Macarii consuluisse“ (Renaudot p. XIII), während doch nach Renaudots Urteil die Benutzung griechischer Quellen sehr in Zweifel zu ziehen ist, weil „neque ullo vel levissimo indicio animadvertitur, illum Graece scivisse“, so wird die Quellenangabe dieses bisher so berühmten Historikers, der aus Gelehrteneitelkeit das Vorhandensein von Quellen leugnet und Sprachenkenntnisse fingiert, eine sehr eigenartige. Hauptsächlich aus literarischem Interesse möge es gestattet sein, das Hauptwerk dieses Bischofs, die arabische Patriarchengeschichte Alexandrias einer näheren Kritik zu unterwerfen. Es handelt sich um die Frage: Hat Severus D^b und T^s (siehe oben S. 11) mittelbar oder unmittelbar benutzt? O. von Lemm[2]) fällt über die Patriarchengeschichte des Severus folgendes Urteil (p. 10): Severus hat seine Patriarchengeschichte arabisch verfaßt, sich dabei aber fast ausschließlich auf koptische Quellen gestützt, ja, nach Cod. Borg. CLX zu urteilen, sich fast sklavisch an dieselben gehalten, da sie fast Wort für Wort mit seiner Patriarchengeschichte übereinstimmen. Diese wird daher nicht für ein selbständiges Geschichtswerk, sondern vielmehr für ein aus koptischen Quellen zusammengetragenes und übersetztes Werk gelten müssen. In den Bruchstücken der koptischen Patriarchengeschichte (die von Lemm ediert hat) haben wir nun aber nichts Geringeres vor uns als die Quellen oder Abschriften derselben, welche Severus benutzt hat.“ Bei der Benutzung unserer Quellen müssen wir indes feststellen, daß hier bei Severus keine bloße Übersetzung vorliegt. Denn die Abweichungen zwischen T^s bzw. D^b und der Patriarchengeschichte des Severus sind nach Inhalt und Form so groß, daß sie eine Verarbeitung unserer Quellen voraussetzen. Aber es läßt sich nicht beweisen, ob Severus diese Verarbeitung selbst vorgenommen hat oder ob er T^s und D^b schon in einer Verarbeitung vorfand. Möglicherweise waren unsere Quellen (natürlich nur auszugsweise) ein Teil der koptischen Patriarchengeschichte, deren Anonymus die Verarbeitung vorgenommen hat. Dann träfe allerdings auch für die Benutzung von T^s und D^b die Behauptung von Lemms zu,

---

[1]) *Renaudot,* Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum. Paris 1713, p. 115. — [2]) Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens (= Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg, VIIe Série, t. XXXVI, No. 11.

daß Severus nur Übersetzungen geliefert hat. Natürlich könnte die strittige Frage erst endgültig beantwortet werden, wenn die Rekonstruktion eines größeren Teiles der koptischen Patriarchengeschichte gelänge und eine Vergleichung dieser mit der vollständigen Severusausgabe vorgenommen würde. Als Resultat würde sich, wenn D^b und T^s in der koptischen Patriarchengeschichte verarbeitet wären, eine frühere Bezeugung von D^b (für T^s bleibt dies irrelevant) herausstellen, die durch die Abfassungszeit der koptischen Patriarchengeschichte fixiert würde. Eine Datierung dieser ist vorläufig unmöglich. Ein äußeres Zeugnis für D^b kann also mit Sicherheit erst im 10. Jahrhundert in der arabischen Patriarchengeschichte des Severus konstatiert werden. Ein Argument, das eher gegen als für die Echtheit von D^b spricht.[1])

§ 12. Die Frage nach dem Verfasser.

Revillout hielt den Archidiakon Petrus für den Verfasser, und identifiziert ihn mit dem späteren Bischof Petrus Mongus, da sich in D^b dieselben Nachlässigkeiten fänden wie in den von diesem Bischof verfaßten „Lettres de Pierre Monge et d'Acace" (Amélineau l. c. 196 ff.). Ganz abgesehen von der Bedenklichkeit eines solchen Argumentes hat Amélineau diese Briefe als unecht erwiesen (l. c. XXXI); außerdem ist die Identifizierung des in D^b und T^s genannten Archidiakons Petrus mit dem späteren Bischof von Alexandria Petrus Mongus höchst wahrscheinlich unzulässig.[2]) Nach den in § 11 angegebenen Gründen ist es überhaupt unmöglich, einen Augenzeugen als Verfasser anzunehmen.

---

[1]) Die Benutzung im Synaxarium (l. c. p. 89) bringt auch keine sichere frühere Bezeugung. — [2]) Da eine etwaige Identifizierung für die Beurteilung der späteren monophysitischen Verhältnisse von nicht zu unterschätzender Bedeutung wäre, so mag eine Untersuchung dieser Frage als berechtigt erscheinen. Von dem Archidiakon Petrus weiß T^s folgendes zu berichten (T^s 305): Vor seinem Tode befiehlt ihm Dioskur, bei seiner Leiche zu bleiben, während Theopist sich retten solle, da ihm Gefahr drohe. Nach seinem Tode legen sie den Leichnam in einen Sarg „comme pour le porter et le conduire à sa ville". Nun hat erst Timotheus Aelurus die Leiche Dioskurs aus seinem gangrenischen Exil mit nach Alexandria gebracht (*Ahrens-Krüger,* Zacharias Rhetor, p. 66); ob Petrus allerdings so lange in Gangra geblieben ist, läßt sich nicht beweisen. Aus der Notiz, Petrus habe an Theopist, der dem ganzen Zusammenhange nach noch in Gangra ist (T^s 307), einen Brief geschickt, braucht man den Ort des Absenders auch nicht außerhalb Gangras zu suchen. Theopist versteht unter der Insel Gangra ganz Paphlagonien (T^s 287). Sicher ist nur, daß Petrus bis September 454 in Gangra war. (Fortsetzung siehe nächste Seite.)

§13. Entstehung des Panegyrikus oder der sog. Memoiren.

Zunächst muß die Frage beantwortet werden: Hat denn Dioskur überhaupt eine Gedächtnisrede auf seinen Freund in Gangra gehalten, wie es der Titel von D^b behauptet? Obwohl sich Amélineau im

---

Ehe wir diese Frage weiter verfolgen, müssen wir uns einer Persönlichkeit zuwenden, die bei unserer Untersuchung einen ausschlaggebenden Faktor bildet: Timotheus Aelurus, der spätere Bischof von Alexandria. *Krüger* (l. c. 73) behauptet, er habe den Dioskur nach Gangra begleitet und sei erst nach seinem Tode nach Ägypten zurückgekehrt. Tatsächlich wird T^s 302 ein Timotheus genannt. Aber ist er identisch mit Timotheus Aelurus? Darf man annehmen, daß Theopist den designierten Patriarchen von Alexandria (T^s 255) und den „fils de Dioscore" (T^s 305) [seine Vertrauensstellung geht auch aus mehreren Stellen der Plerophorien hervor] einen „autre diacre nommé Timothée" nennen würde? Teilt er uns doch gleich darauf mit, daß Dioskur kurz vor seinem Tode an die Alexandriner geschrieben habe, sie sollen den Timotheus zum Bischof wählen, und dieser solle nach seinem Tode den alexandrinischen Bischofsstuhl okkupieren (T^s 305). Also war dieser Timotheus wohl damals in Ägypten. Einen Beweis gegen die Identifizierung des Timotheus in T^s 302 mit Timotheus Aelurus bilden folgende Tatsachen: Der Timotheus in T^s ist Diakon; Timotheus Aelurus ist nach den glaubwürdigsten Quellen Presbyter gewesen (Breviculus hist. Eutych.-Epist. Rom. Pont. Gen. ed. *Thiel* p. 514; Evagrius, ed. *Bidez-Parmentier,* 1898, p. 56. Zacharias Rhetor l. c. 23: Timotheus, der von Kyrillos mit Gewalt aus der Wüste geholt und zum Presbyter geweiht war). Ebenso wird berichtet, daß Timotheus Aelurus sich bald nach dem Konzil von Chalcedon von der Kirchengemeinschaft in Alexandria getrennt habe und von Proterius exkommuniziert worden war (Liberatus: Breviarium . . . c. 15. Breviculus l. c. 514). Der Diakon Timotheus ist im November 453 in Gangra (T^s 302, 303). Außer dem Namen spricht kein einziger Grund für die Identifizierung.

Bei Petrus liegen die Tatsachen folgendermaßen: Bei Liberatus (*Migne* P. L. 68 p. 1020) ist er Archidiakon, in den Plerophorien § 13 der Archidiakon des Timotheus Aelurus (l. c. 246); nach T^s 255 wurde er indes später zum Priester geweiht (Severus von Aschmonëin [*Renaudot* l. c. 122] wird den Petrus sacerdos direkt oder indirekt aus T^s haben). Es ist übrigens sehr unwahrscheinlich, daß die spätere Würde des ehemaligen Archidiakons uns nicht durch eine Glosse verraten würde; die einschlägigen Partien in den Pl (§ 65—67) melden nichts davon, daß Timotheus Aelurus mit Dioskur im Exil gewesen sei.

Auch die Chronologie spricht gegen eine Identifizierung. Nach Brevic. p. 514 trennt sich Petrus mit Timotheus Aelurus von der Kirchengemeinschaft bald nach dem Konzil von Chalcedon. Nach T^s war er sicher bis 454 in Gangra (siehe oben). Leider ist die Angabe: „Bald nach dem Chalcedonense" nicht bestimmt genug, um jeden Zweifel auszuschließen. Doch darf wohl folgendes, interessante Resultat als höchst wahrscheinlich gelten: Trotzdem die beiden Diakone in T^s denselben Namen tragen wie zwei spätere Patriarchen von Alexandria, ist eine Identifizierung derselben nicht berechtigt.

allgemeinen sehr skeptisch gegen D^b verhält, hält er eine solche Rede Dioskurs doch für wahrscheinlich (l. c. XXVI). Die syrische Biographie gibt folgenden Aufschluß: Der Archimandrit Paphnuti von Tabennesi, der den Dioskur in Gangra besucht, erzählt, daß Makarius nach seiner Rückkehr vom Konzil als Martyrer seines Glaubens gefallen und unter großem Zulauf des Volkes in der dem hl. Johannes Baptista geweihten Kirche begraben worden sei: „Et notre père dit de lui cet éloge (qulâsâ): J'ai été jeune et j'ai vieilli et je n'ai pas vu le juste abandonné (T^s 304). Dieses durch den ganzen Zusammenhang als zweifellos echt erwiesene Psalmenzitat bildet das Motto für den Panegyrikus. Hier folgen unmittelbar auf den Titel die Worte: Je commencerai l'exorde par le panégyriste et le conducteur des aveugles, l'écrivain merveilleux, saint et père du Christ selon la chair, le prophète saint, David, chantant et disant: „J'ai été jeune et je suis devenu vieux, et je n'ai jamais vu le juste abandonné par le Seigneur." Moi aussi je le dirai en détournant un peu (le sens) des paroles; depuis son enfance apa Macaire était un (homme) vierge (et) sans tache, dans la vieillesse il fut compté au nombre des martyrs, comment le Seigneur l'aurait-il abandonné? (D^b 93). Was haben wir nun unter qulâsâ (éloge) zu verstehen? Lobrede oder Lobspruch? Eine autoritative philologische Entscheidung ist nicht möglich;[1]) „inneren Gründen" würde man wahrscheinlich ebensoviel Gegengründe gegenüberstellen. Verdächtig ist jedoch das völlige Stillschweigen des Theopist über die Wundertaten des Makarius, obwohl er öfters von ihm spricht (T^s 258 ff., 272, 304). Nach dem Titel in D^b 92 scheint die schriftliche Fixierung des Panegyrikus sofort, nachdem er gehalten war, stattgefunden zu haben. Gleichwohl wird seine Existenz in T^s nirgends vorausgesetzt. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß Theopist Mit-

[1]) Die sprachliche Untersuchung kann schon deswegen zu keinem unzweifelhaft gewissen Ergebnis führen, weil wir nicht wissen, welches Wort im griechischen Urtext gestanden hat. Allerdings weist *Revan*: The Aramaic root „q l s" (Orientalische Studien, Theodor Nöldeke gewidmet, I, 1906, Gießen) die Hypothese *Wellhausens*, daß das entsprechende syrische Verbum ein Denominativum von κλῆσις „Zuruf" sei, zurück; die Bedeutung als „hymni species apud Jacobitas" (Thesaurus syriacus, ed. *P. Smith,* 2, p. 3637) spricht zwar ebenfalls für eine Rede. Indes fragt es sich sehr, ob Theopist mit den Psalmenworten das Enkomium, das er dann natürlich als bekannt voraussetzen müßte, hat bezeichnen wollen. qulâsâ in der speziellen Bedeutung von Lobrede kann für sich allein kein Argument für die Echtheit sein. Nur wenn die inneren Gründe dafür sprächen, könnte diese philologische Bedeutung als willkommenes Zeugnis benutzt werden.

redaktor gewesen sein soll, während nichts in Stil und Schilderung Ähnlichkeiten aufweist. Selbstverständlich handelt es sich überhaupt nicht mehr um den ganzen Panegyrikus — dessen Unechtheit ist schon oben bewiesen —, sondern um eine vielleicht von Dioskur gehaltene und in den jetzigen Panegyrikus hineingearbeitete Rede. Es ließe sich nun tatsächlich ohne große Mühe eine wirkliche Rede herausschälen. Aber eine — milde gesagt — unästhetische Ausführung,[1]) die man indes unbedingt zu der Rede im engeren Sinne hinzuziehen müßte,[2]) hindert es, diese Stelle dem alexandrinischen Patriarchen zuzuschreiben. Einige andere Tatsachen machen den Panegyrikus noch verdächtiger. Bei Zacharias Rhetor findet sich (l. c. 6) folgende Notiz: Ich hielt es für angemessen, während ich viele Erzählungen über ihn (Dioskur) beiseite lasse etc. Es scheint demnach schon zur Zeit des Zacharias eine ganze Literatur über Dioskur bestanden zu haben, von der wenigstens die von Zacharias benutzte denselben tendenziösen Charakter wie D[b] trägt.[3])

Ferner hat Crum (l. c. 271) ein koptisches Fragment als „Preface to Panegyric" bezeichnet. Es lautet: . . . in my presence, being ready gladly to furnish for me the preface of the Encomium and bringing upon himself (?) apostolic honour by his gladness, whereof it is said: God loveth a cheerful giver . . . the holy . . . archbishop Dioscorus and (that) we glorify him, crying with the holy prophet David and saying: Folgt Psalm I, 1. Nun hat O. Winstedt einige koptische Fragmente herausgegeben (l. c. 140 ff.), zu denen er keine Parallele finden konnte und auch keine zu finden ist. Auch das Ms. 8084 des Museums zu Cairo, das Zoëga (l. c. 241) kollationiert und Crum (l. c. 275) übersetzt hat, erinnert in seinem rhetorischen Stile offenbar an ein Enkomium. Auch hiermit kann keine der bekannten Versionen in Einklang gebracht werden. Kombinieren wir diese Tatsachen mit der Notiz bei Zacharias, so liegt die Annahme nahe, daß wir in obigen Partien die Teile eines anderen

---

[1]) Eine längere Ausführung über die Gnade Gottes, die gerade in dem Gliede des Makarius gewesen sei, mit dem viele Menschen sündigen. Er starb nämlich den Martyrertod durch einen Stoß in die Geschlechtsteile (D[b] 151). — [2]) Hierzu gehört auch die konfuse Schilderung des Religionsgespräches, Dioskurs Benehmen gegen Pulcheria etc. Man hätte keinen Ausdruck für die Beurteilung Dioskurs, wollte man ihm dieses insipide Zeug und die Selbstcharakteristik in den Mund legen. T[s] beweist die Falschheit einer solchen Insinuation. — [3]) Der z. T. sinnlose Text bei *Krüger* l. c. 26 z. B. die aber in Istrien, welche uns beunruhigte (?) sic! anstatt: uns nunmehr der Erzählung (ἱστορία) bedienen etc. ist nach Zacharias Rhetor, ed. *Ahrens-Krüger,* zu korrigieren.

Enkomium vor uns haben mit einer ähnlichen Tendenz wie D^b. Psalm I, 1, der das Präludium zu dem zweiten, leider nicht rekonstruierbaren Panegyrikus zu bilden scheint, findet sich in D^b 104. Möglicherweise hat diese Textstelle einen zweiten Panegyrikus ins Leben gerufen.

Folgende Auffassung und Kombination dürfte eine richtige Erklärung für die Entstehung des koptischen Panegyrikus sein, da sie sämtliche Schwierigkeiten in Anlage und Stil des Werkes löst: Weder äußere noch innere Gründe geben uns einen Anhalt dafür, daß Dioskur auf Gangra eine Leichenrede über seinen Freund Makarius gehalten hat. Die Textstelle in T^s 307 gab einem Falsarius die Initiative, einen Panegyrikus zu komponieren. Trotz einer erstaunlichen Geschicklichkeit, mit der er dank seiner lebhaften Schilderung den Eindruck der Echtheit mitunter (D^b 100) hervorzurufen vermag, hat D^b 1) durch den erbrachten Beweis der Ungeschichtlichkeit den Anspruch auf Echtheit verloren; 2) durch Unaufmerksamkeit[1]) den Charakter einer einheitlichen Rede eingebüßt. Der Falsarius legte außer T^s noch andere Quellen oder Nachrichten zugrunde, die in der Form der Plerophorien verfaßt gewesen zu sein scheinen, d. h. Anekdoten aus dem Leben bekannter Männer bringen. In den langatmigen Geschichten über Juvenal von Jerusalem, Nestorius, Cyrill usw. ist der fanatische und tendenziöse Dioskurianer mit dem Biographen des Makarius durchgegangen. Der Grundton und Endzweck ist indes die Verherrlichung des Makarius.

Es ist müßig, über den Verfasser disputieren zu wollen. Über bloße Möglichkeiten kommen wir nicht hinaus. Am wahrscheinlichsten wird man einen Mönch, vielleicht in Kanope, dem Heimatskloster des Paphnuti, als Verfasser vermuten können:[2]) Konnten doch hier am besten die Traditionen sich forterben. Auch die Abfassungszeit läßt sich nicht festlegen. Indes ist es a priori wahrscheinlich, daß dies geschehen ist in einer Zeit, in der noch das Interesse und die Erinnerung an die Männer, die mitten im Kampfe

---

[1]) D^b 154 ergreift Paphnuti das Wort und erzählt jetzt erst den Tod des Makarius; dies widerspricht direkt dem Titel und T^s, wo der Bericht des Paphnuti als die Initiative zur Rede Dioskurs dargestellt wird. — [2]) Die Wundersucht und die ungebildete Diktion lassen darauf schließen. Dadurch erklärt sich auch die sonst unverständliche Haltung Dioskurs (D^b 136): In Dioskur spricht und handelt nicht der alexandrinische Patriarch, sondern ein ganz ungebildeter Fanatiker.

gegen die „Häresie“ gestanden hatten, wach war: Das Jahr 500 dürfte eine mittlere Grenze bilden. Auf einige Jahre früher oder später kommt es natürlich nicht an. Die Vertreter der Echtheit plädierten für die Abfassung in griechischer Sprache, da Dioskur koptisch nicht konnte; indes ist kaum zu bezweifeln, daß D^b, entsprechend seinem Zweck (siehe § 14), in koptischer (sahidischer) Sprache verfaßt war.

§ 14. Der historische Wert des Panegyrikus.

Es kann nicht in Zweifel gezogen werden, daß der Panegyrikus in der alexandrinisch-koptischen Kirche zu großem Ansehen gelangte; wurde er doch sogar in die Liturgie aufgenommen und jährlich am 20. und 21. Paopi (Oktober) vorgelesen (Révillout, IV, p. 188). Insbesondere aber hatte er einen erbauenden Zweck, namentlich für Mönchskreise (D^b 161 ff.). Für uns ist der Panegyrikus, zumal da wir in T^s einen viel getreueren Berichterstatter über ungefähr den gleichen Ideenkreis haben, fast wertlos. Allerdings haben wir ja in § 10 nachgewiesen, daß auch gute, widerspruchslose Quellen verarbeitet worden sind, aber gerade diese Berichte haben höchstens einigen kulturhistorischen Wert.

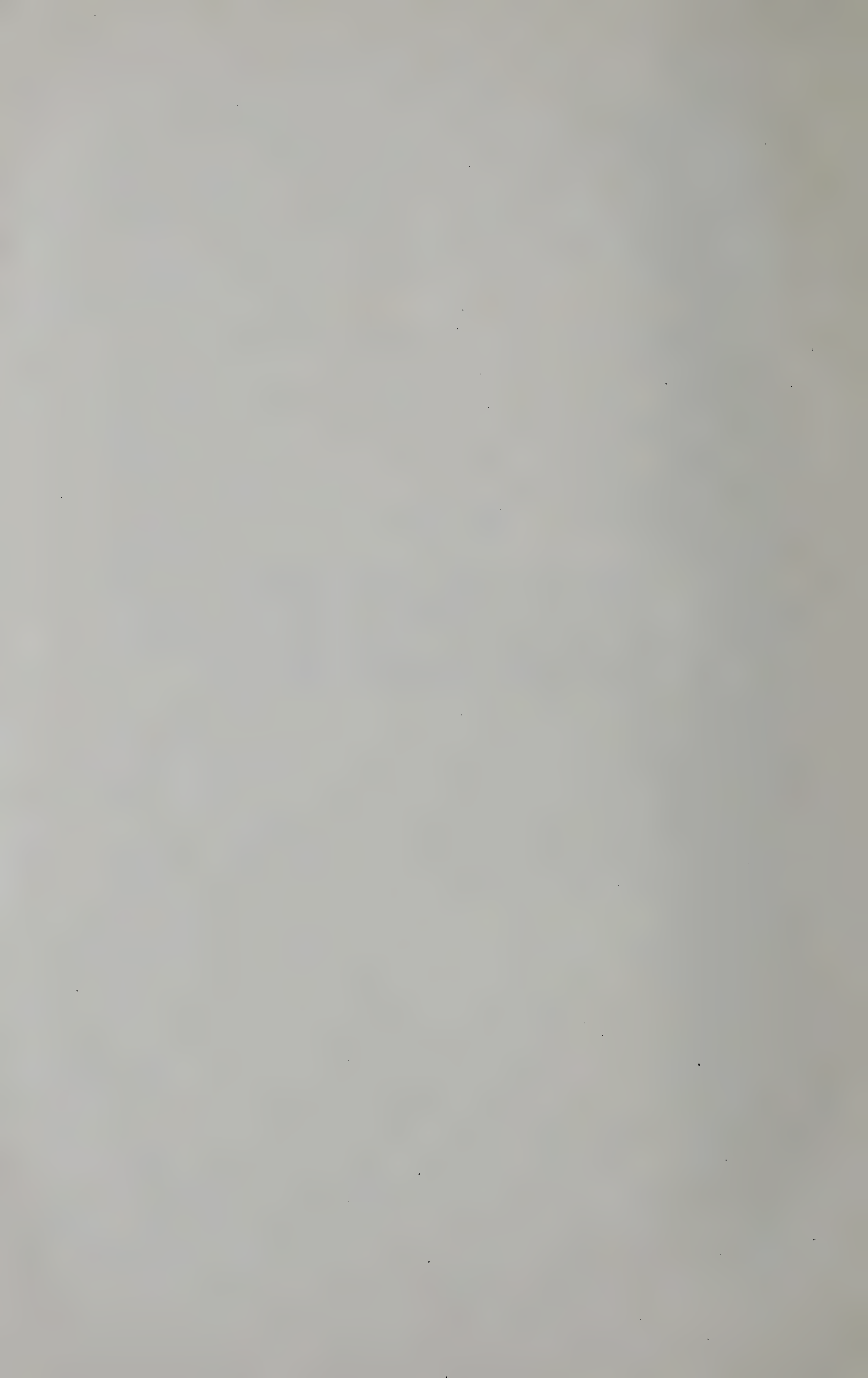
Im 2. Teile unserer Abhandlung werden wir daher höchstens einige Legenden wegen der getreuen Abspiegelung der monophysitischen Gedanken in religiöser, politischer und sozialer Perspektive aufnehmen; im allgemeinen aber dürfte wohl das Interesse, das zur Zeit der Publizierung den berühmten Dioskur-Memoiren von den Historikern entgegengebracht wurde,[1]) nunmehr völlig verschwinden, und dürfte dem Falsifikat höchstens noch ein bescheidenes Dasein in den christlichen Literaturgeschichten vergönnt sein.

---

[1]) *Karl von Hase,* Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Leipzig 1891, I, 538.

II. Teil.

Dioskur von Alexandria und das Konzil von Chalcedon im Lichte der monophysitischen Quellen.



Die kritische Analyse eines jeden Quellenwerkes hat den Endzweck, ein Urteil über den Wert einer schriftstellerischen Leistung zu ermöglichen und klarzustellen, welche Momente für das Verständnis und für die Auffassung der von dem Schriftsteller behandelten Zeit sich ergeben. Welchen Gewinn zieht also der Historiker aus den monophysitischen Biographien über den Patriarchen Dioskur von Alexandria? Schon die Eigenart der behandelten Quellen als panegyrische Erzählungen wird eine Vertiefungsarbeit erforderlich machen, „um die kritisch gesichteten Tatsachen der Vergangenheit möglichst getreu und lebensfrisch in die Gegenwart zu projizieren“ (B. G. Niebuhr). Wir werden diesen Anforderungen gemäß versuchen müssen, trotz der ganz und gar unhistorischen Zeichnung des alexandrinischen Bischofs als eines bewunderns-werten Heiligen, einige Züge für seine Charakteristik zu gewinnen, um die individuell-psychologische Bedeutung dieses Kirchenfürsten für die konkrete Gestaltung der kirchlichen und politischen Verhältnisse seiner Zeit würdigen zu können. Auch die beiden anderen Faktoren, die ein moderner Kirchenhistoriker, Albert Ehrhard, für die Behandlung der Kirchengeschichte mit Recht scharf präzisiert hat:[1]) Die allgemein kulturellen und die metaphysisch-ontologischen Faktoren werden wir deshalb zu berücksichtigen uns bemühen, eine allerdings schwierige Aufgabe, da diese allgemeinen Ursachen, die für die tiefere Auffassung und Darstellung der historischen Probleme von größter Bededeutung sind, nur latent in unseren Berichten ruhen, und ihre Herausarbeitung und Ausgestaltung selbst mit Hilfe anderweitiger Quellen eine vollständige Klarheit in die Wirren jener Zeit nicht bringen kann, weil die Vorarbeiten noch mangeln. Übrigens werden wir das gesamte Quellen- und Literaturmaterial über unsere Zeit nur dort benutzen, wo das Verständnis es unbedingt erheischt; im allgemeinen werden wir lediglich auf den oben besprochenen monophysitischen Quellen aufbauen. Gewiß

---

[1]) Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart, Stuttgart 1898, S. 35 ff.

erhalten wir dadurch kein vollständiges und wahrheitsgetreues Bild, aber es dürfte von Interesse sein, zu erfahren, welche Anschauungen in monophysitischen Kreisen herrschten, da wir hierdurch nicht nur jene Zeit, sondern besonders die Entstehung einer monophysitischen Kirche besser verstehen lernen. Eine Ergänzung durch die orthodoxen Quellen ist überdies durch die vollständig erschöpfenden Abhandlungen über das Konzil von Chalcedon durch Tillemont,[1]) Walch, Neander, Hefele leicht möglich. Als überflüssiges Beiwerk, das nicht hineinzupassen scheint in den Rahmen, der ein kleines Bild zum Verständnis der chalcedonensischen Zeit enthalten soll, könnten verschiedene Episoden meist legendarischen Gewandes gehalten werden; aber auch ihnen mag ein Plätzchen gestattet sein, da sie des öfteren die kulturhistorischen Grundlagen des 5. Jahrhunderts treffend charakterisieren (siehe oben S. 24_1), uns tief hineinschauen lassen in die von dogmatischen und parteipolitischen Streitigkeiten zerrüttete orientalische Kirche und lebendige Einzelgemälde historischer Persönlichkeiten entwerfen. Schließlich lohnen auch die literarischen Beziehungen, die wir bei diesen Legenden feststellen werden, ihre Erwähnung.

§ 1. Charakteristische Vorstellungstypen über Persönlichkeiten und Vorgänge der chalcedonensischen Zeit in monophysitischen Kreisen.

„Die berühmte Geschichte von dem Apfelgeschenk paßt nur für die Märchen von 1001 Nacht, wo etwas ihr nicht ganz unähnliches zu finden ist“ behauptet Gibbon[2]) von einer interessanten Episode, der fast sämtliche Chronisten der byzantinischen Geschichte mehr oder minder ausführlich ihr Augenmerk geschenkt haben. Unsere syrische Biographie hat die in ihren Einzelheiten von den Chroniken etwas abweichende Erzählung noch weiter ausgesponnen (Ts 244 ff.): Im kaiserlichen Palaste wohnt der junge, schöne Nestorianer Marcian, für den des Kaisers Theodosius II. Schwester Pulcheria in Liebe entbrennt. Eines Tages gibt der Kaiser als eine ganz besondere Liebesbezeugung seiner Schwester einen schönen Apfel, den man ihm selbst geschenkt hatte. Pulcheria gibt den

[1]) Memoires pour servir à l'histoire écclésiastique, t. XIV, XV, XVI. — [2]) The declin and fall of the Roman empire (ed. *J. B. Bury,* London 1896 ff.) vol. III, p. 389, note 77. Ebenso *Gregorovius,* Athenais, Leipzig 1882, S. 183: Ein ihr ähnlicher Vorgang wird in der Geschichte von den 3 Äpfeln in 1001 Nacht erzählt. Danach hätten wir es also mit einer Art Wanderlegende zu tun.

Apfel ihrem Geliebten, der ihn wieder dem Kaiser als Geschenk verehrt. Dieser durchschaut die Liebelei und verbannt den Marcian nach der Thebais in Ägypten, „weil er Nestorianer sei". Bald darauf stirbt Theodosius. Pulcheria ruft sofort den Verbannten zurück; nur zum Scheine fordert sie den Senat auf, ihr Vorschläge über den zukünftigen Kaiser und Gemahl zu machen. Der Senatspräsident Nicetas[1]) wird vorgeschlagen, da laut kaiserlichen Testaments nur ein „Orthodoxer" den Thron besteigen darf. Aber Pulcheria will selbst ihre Auswahl treffen; sie steigt in den Sommerpavillon der hl. Kaiserin Helena hinauf und betrachtet die unten Versammelten. Anscheinend unbefangen erkundigt sie sich nach dem Namen eines jungen, vornehmen Mannes; erschrocken hören die Palastbeamten, daß Marcian der Auserwählte ist. Ihren erregten Einwendungen mit dem Hinweis auf dessen Verbannung begegnet sie mit den Worten: „Mein Bruder suchte nie einen tüchtigen Mann." Am nächsten Morgen wird Marcian zum Kaiser gekrönt unter dem Jubel der „Nestorianer"; die „Orthodoxen", die durch eine Vision des Senators Petrus den Abfall der Bischöfe auf dem Chalcedonense erfahren hatten, sind sehr niedergedrückt."
Zur Erklärung dieses romanhaften Geschichtchens müssen wir die Versionen bei den Chronisten heranziehen. Auffallend ist hier, daß die meisten Chronisten auf Grund des Apfelgeschenkes ein unlauteres Verhältnis zwischen der Gemahlin des Kaisers Theodosius, Eudokia, und dem Hofbeamten Paulinus annehmen, infolge dessen letzterer auf Befehl des Kaisers getötet wird.[2]) Der streng orthodox gesinnte Marcellinus hingegen, der um das Jahr 530 schrieb, berichtet nur von der auf Befehl des Kaisers erfolgten Hinrichtung des Paulinus;[3]) da er sonst mit Vorliebe Anekdoten und Hofgeschichten aufgenommen hat,[4]) andererseits bei der später monophysitenfreundlichen Haltung der Eudokia kein Anlaß vorlag, diese zu schonen, so scheint er das Gerede nicht gekannt zu haben. Indes darf hieraus nicht geschlossen werden, daß erst eine spätere Zeit obige Geschichte erfunden hätte; denn gegen Ausgang desselben Jahrhunderts spielt Evagrius hierauf als etwas Bekanntes

[1]) Bei ihm wohnt Dioskur während seines Aufenthalts in Konstantinopel (D[b] 140). — [2]) Malalas, das Chronicon Pascale (dieses setzt die Episode in das Jahr 444), *Joh. von Nikiu.* Auf Grund dieser Quellen findet sich die Geschichte fast wörtlich in den späteren Chroniken. *Joh. von Nikiu* verteidigt (l. c. XII, 285) die Kaiserin gegen Untreue. Von Pulcheria sagt er (l. c. 291): Sie wurde Marcians Frau und verlor ihre Jungfrauschaft. — [3]) *Migne,* P. L. 51, col. 926. — [4]) Kirchenlexikon [2]8, Sp. 655.

an, geht indes in lobenswerter Objektivität nicht näher darauf ein.[1]) Cedrenus, der doch meist den Malalas ausgeschrieben hat, berichtet im 11. Jahrhundert, daß die Hinrichtung des Paulinus noch am selben Tage jener Affäre geschehen sei, Nicephorus und Theophanes erzählen, sicherlich im direkten oder indirekten Anschluß an Marcellinus, daß er zuerst nach Cappadocien geschickt worden sei. Interessant ist auch die Variation bei den zuletzt genannten Chronisten sowie bei Joh. Zonaras, Paulinus sei der Gegenstand der Eifersucht zwischen Eudokia und Pulcheria gewesen, und letztere habe nach vielen Streitigkeiten ihrer Schwägerin den Geliebten abtreten müssen, worauf sie den Kaiserpalast verließ und sich ins Privatleben zurückzog.[2]) Daß diese Geschichte schließlich noch von Konstantin Manasses im Breviarium hist. metricum in Verse gebracht worden ist,[3]) mag als Beweis für die weite Verbreitung derselben angeführt werden. Die syrische Biographie hat zwischen Pulcheria und Marcian die Geschichte sich abspielen lassen. Evagrius kannte ebenfalls diese Verleumdung: Nunquam tamen cum ea rem habuit.[4]) Bar-Hebraeus und Michael der Syrer sind dieser Version gefolgt.[5]) Im Suidaslexikon (aus der Mitte des 10. Jahrhunderts) wird behauptet (p. 562): Nestorius habe sich den Haß der Pulcheria zugezogen, da er ihren blutschänderischen Umgang mit ihrem Bruder Theodosius nicht geduldet und sie ferner beschuldigt habe, mit Paulinus sträflichen Verkehr zu pflegen. Welche ist nun die ursprünglichste Version? Wir haben es oben S. 15 für wahrscheinlich

[1]) Eudokia ist zweimal nach Jerusalem gegangen; aus welchem Grunde, . . ., das zu erzählen, will ich den Geschichtsschreibern überlassen, obgleich sie mir nichts Wahres zu berichten scheinen. Ohne Zweifel hat er hier die Apfelgeschichte im Sinne gehabt (*Gregorovius* l. c. 179). — [2]) Offenbar ein Erklärungsversuch für den Rücktritt Pulcherias aus dem Staatsleben. Diese Geschichte ist auch mit den Schicksalen des Patriarchen Flavian (also nach 447) in Verbindung gebracht worden, völlig ohne Grund, da damals Eudokia nicht mehr in der Hauptstadt weilte (*Gregorovius* l. c. 176). — [3]) Er lebte im 12. Jahrhundert. Vgl. *Krumbacher,* Gesch. d. byz. Lit., S. 376. *Gregorovius* l. c. — [4]) *Migne,* S. G. 86, S. 2522. — [5]) Chronique (ed. *Chabot,* t. II, Paris 1901), p. 387. Deux motifs poussèrent Marcianus et Pulchéria à cette insanité: Le premier est que du vivant de Théodosius, ils avaient fait une chose honteuse, et Marcianus avait été menacé d'être mis à mort le jour où il serait surpris dans la ville impériale. p. 36: . . . Marcianus, homme âgé, stupide et illettré commença à régner par la choix de Pulchérie. . . . D'après ce qu'on disait, il vivait dans la débauche avec Pulchéria. C'est pourquoi il la prit sans pudeur pour femme. *Bar-Hebraei,* Chronicon Syriacum, ed. *Bruns* et *Kirsch,* p. 74: Marcian heiratet Pulcheria, quacum stuprum patraverat.

erklärt, daß diese Geschichte erst durch den syrischen Übersetzer, also nach 512 eingefügt worden ist. Um diese Zeit haben wir Malalas zu datieren, der zuerst jene Anekdote berichtet.[1]) Eine Textvergleichung der beiden Versionen[2]) spricht mit größter Wahrscheinlichkeit für die gegenseitige Unabhängigkeit. Eine durch einen Schriftsteller erfolgte Übertragung von Pulcheria auf Eudokia oder umgekehrt ist nicht nachweisbar; wahrscheinlich hat die Legende beide Kaiserinnen in einen unlauteren Liebeshandel verwickelt, oder der Volksmund war es, der die nicht mehr kontrollierbare Übertragung vorgenommen hat.[3]) Die Apfelgeschichte läßt sich nicht beweisen; die Entstehung eines solchen Gerüchtes bei Pulcheria wird, da die bloße Verweisung in das Märchenreich von 1001 Nacht nichts erklärt, viel eher durch folgende Erwägungen verständlich. Die Anekdote knüpft wahrscheinlich an die namentlich dem Volke auffällig erscheinende und deshalb sicherlich viel kommentierte Tatsache an, daß Pulcheria, die ewige Jungfrauschaft gelobt hatte, ungefähr 3 Wochen nach dem Tode ihres Bruders sich zu einer (Schein-) Ehe[4]) entschloß. Ihre Verheiratung mit dem General Marcian, der in Konstantinopel vorher eine ziemlich unbekannte Persönlichkeit gewesen zu sein scheint, — war er ja auch meist in auswärtigen Kriegen beschäftigt gewesen — mag die Vermutung einer früheren Bekanntschaft und Beziehung begründet haben. An das maßgebende politische Motiv dachte die Menge natürlich garnicht.[5]) Eine Pulcheria ungünstige Hofkamarilla, die ja auch wirklich ihre spätere Verbannung ins Privatleben herbeiführte, mag irgend ein harmloses Geschenk, das nur ein Zeichen der freundschaftlichen Anerkennung dieses berühmten Generals sein sollte, benutzt haben, den leicht zu beeinflussenden Theodosius gegen Marcian einzunehmen. Bedenkt man nun noch die in der Geschichte der Religionskämpfe

---

[1]) Malalas hat sicher in der Zeit Justinians geschrieben. *Krumbacher* l. c. 331. — [2]) *Migne,* S. G. 97_{532}, und T[s] 244. — [3]) *Nau* (T[s] n. 1) hält es für möglich, daß die orthodoxen Schriftsteller der monophysitenfreundlichen Eudokia die unliebsame Affäre der Pulcheria zugeschrieben haben. Aber gerade der erste Chronist, Malalas, der dies von Eudokia berichtet, hat ja als Monophysit geschrieben (*Krumbacher* l. c. 331). Die Osterchronik ist erst gegen 630 verfaßt (*Krumbacher* l. c. 337). — [4]) Theodosius starb am 29. Juli 450, Marcian folgte am 23. August. Das hohe Alter Pulcherias (54 Jahre) und Marcians (58 Jahre) gibt der Behauptung der orthodoxen Schriftsteller, es handele sich nur um eine Scheinehe, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Daß Theodosius Marcian schon als seinen Nachfolger bestimmt hat (Nicephorus. *Migne,* S. G. 146, col. 1274), steht nicht fest. — [5]) T[s] 246: „Mein Bruder sucht nie einen mächtigen Mann", verrät unbewußt dieses Motiv.

fast stets entstehenden Pamphlete, mit denen man die Sache des Gegners durch kompromittierende Geschichten über die führenden Persönlichkeiten in den Staub ziehen will, so wird es klar, daß dem monophysitischen Dioskurbiographen ein ähnlicher Hofklatsch ganz erwünscht kam: Er hat wahrscheinlich zuerst die traditionelle Legende, deren Berechtigung sich der Forschung entzieht, fixiert.

Eine weitere interessante Legende kursierte in monophysitischen Kreisen über den ihnen ganz besonders verhaßten Nestorius; sie verdient auch deswegen Beachtung, weil sie ein lehrreiches Beispiel für die allmähliche Entwicklung einer natürlichen Tatsache zu einem phantastisch ausgeschmückten Wunder bildet. Der koptische Panegyrikus erzählt folgendes (D^{b} 144 ff.): Als Dioskur nach dem Religionsgespräch noch in Konstantinopel weilt, meldet eines Tages der Hofbeamte Misael, der Kaiser habe den Nestorius zum Konzil berufen lassen. Macarius von Tkou erzählt darauf folgende Vision: Vor vier Tagen habe er den alten Archimandriten Schenute mit Nestorius im Gespräch gesehen. Da dieser nicht zugeben will, daß Maria die Mutter Gottes sei, wird er von Schenute verflucht; auf dessen Befehl schlägt ihn ein Engel mit großen Plagen: seine Zunge tritt aus dem Munde heraus, Würmer treten hervor, er stirbt eines schrecklichen Todes (p. 146). Ehe wir den historischen Gehalt dieser Notiz prüfen, müssen wir ihre verwandtschaftlichen Beziehungen feststellen, da sich dadurch von selbst die Genesis der Erzählung herausstellt.[1]) Timotheus Älurus erzählt in seiner Kirchengeschichte (Bruchstücke in den Plerophorien Nr. 36): Kaiser Marcian schickt einen Tribun nach Ägypten, der den Nestorius schwer krank anfindet. Sein Zustand verschlimmert sich von Tag zu Tag, seine Zunge wird so entstellt, daß sie ein Gegenstand des Ekels ist. Obwohl der Tribun berühmte Ärzte herbeizieht, können sie ihn nicht heilen und er stirbt eines schrecklichen Todes: „Gott selbst hatte diese Zeugen herbeigeführt, um durch ihren Mund es vielen kund werden zu lassen.“ Wird auch hier schon der Wunderzweck betont, so kann der Vorgang an sich auf voller Wahrheit beruhen. Ein plötzlicher Tod des Nestorius als Strafgericht Gottes tritt klarer in den Plerophorien Nr. 33 auf, in denen Petrus der Iberer als Berichterstatter genannt wird. Als Nestorius die Nachricht von seiner Rückberufung an den kaiserlichen Hof erhält, ruft er triumphierend aus: Habe ich nicht Recht gehabt, als ich leugnete, daß Christus Gott sei und Maria Gott geboren habe? „Bei diesen

[1]) *Ahrens-Krüger,* Zacharias Rhetor, S. 301.

Worten verweigerte seine Zunge ihren Dienst, sie trat aus dem Munde heraus und, sie zerbeißend, starb er.“ Zacharias Rhetor[1]) erzählt den Vorgang ähnlich wie D^b und Pl 33, nur, daß hier Nestorius schon auf der Rückreise ist, und der charakteristische Zusatz hinzutritt: „Sofort ereilte ihn das gerechte Gericht Gottes, wie es in früherer Zeit dem Arius ergangen war, der den Sohn Gottes geschmäht hatte.“ Die bekannte Sucht, den „Ketzern“ einen möglichst grauenvollen Tod anzudichten, hat also auch hier den Stoff zur Sagenbildung gegeben. Der Urtext gibt uns selbst die Erklärung, sodaß ein weiterer Kommentar überflüssig ist.[2]) Auch hier läßt sich ein literarisches Verhältnis der einzelnen Berichte nicht nachweisen. Evagrius erzählt diese Legende in der Version des Petrus und noch mehr in der des Zacharias; da er indes sonst den letzteren als Quelle angibt, an unserer Stelle aber einen unbekannten „jemand“ als Gewährsmann nennt, so dürfte er sich auf die Pl oder eine ähnliche Überlieferung beziehen;[3]) die übrigen werden aus der in monophysitischen Kreisen sicherlich weit verbreiteten Tradition geschöpft haben.[4]) Wie steht es nun aber mit der Frage von der Berufung des Nestorius zum Konzil, die durch die Notiz des Timotheus Älurus (Pl 33) von der Sendung eines Tribunen nach Ägypten Berechtigung zu erhalten scheint? Ist die Behauptung Gibbons berechtigt: „Nestorius . . . überlebte den katholischen Tyrannen (Cyrill) von Alexandria, und nach 16jähriger Verbannung würde ihm die Kirchenversammlung von Chalcedon vielleicht die Ehren oder wenigstens die Gemeinschaft der Kirche zurückgegeben haben. Der Tod hinderte Nestorius, ihrer willkommenen Vorladung Folge zu leisten?“[5]) Evagrius 2_2 bestreitet die Richtigkeit

---

[1]) *Ahrens-Krüger,* p. 4. — [2]) Die Art seiner Krankheit mochte den schimpflichen Gerüchten, daß seine Zunge, das Werkzeug der Gotteslästerung, von Würmern zerfressen worden sei, einigen Halt verleihen, sagt Gibbon hierzu mit Recht, l. c. V, 120. — [3]) *Ahrens-Krüger,* l. c. — [4]) Michael Syr., l. c. II, p. 38, wie Zacharias Rhetor. — [5]) *Gibbon,* l. c. vol. V, 120. Auch *E. Revillout:* Le Précurseur et inspirateur Sénuti le prophète (Revue de l'histoire des réligions, t. VIII, 1883) glaubt, daß Nestorius zur Zeit der Berufung des Chalcedonense noch gelebt und auf die Nachricht vom Tode Theodosius II. und der Erhebung Marcians zum Kaiser zuversichtliche Hoffnung geschöpft habe (S. 571): Er hat geglaubt, daß man seinen Prozeß revidieren würde und ihm selbst sein Bistum oder wenigstens seine Freiheit wiedergeben werde. *Revillout* arbeitet hier mit ganz haltlosen Kombinationen. Jeder Satz, den er zur Konstruktion seiner Behauptung verwendet, ist willkürlich (oder glaubt *Revillout* z. B. an die nestorianische Gesinnung Marcians?) und nach inneren und äußeren Gründen mindestens höchst unwahrscheinlich.

einer solchen Behauptung. „Sie sei deshalb falsch, weil das Konzil von Chalcedon seine dem Nestorius feindliche Gesinnung genugsam dadurch bezeugt habe, daß Nestorius von allen mit dem Anathem belegt worden sei; ferner beruft er sich auf einen Brief des Bischofs Eusthatius von Beryt, daß, als einige auf der Synode die Leiche des Nestorius forderten, der entrüstete Kaiser sie sogleich aus der Sitzung verweisen ließ.“ Nirgends finden wir übrigens in sonstigen Berichten einen Anhalt für die tendenziös erfundene Legende, obwohl doch sicherlich, abgesehen von Pulcheria, Rom und die alexandrinisch gesinnten Theologen energischen Protest gegen eine solche Berufung eingelegt hätten. Auch die syrische Biographie (T^s 242), eine in diesem Punkte einwandsfreie Quelle, verlegt den Tod des Nestorius vor das Konzil. Eine Möglichkeit zur Erklärung liegt in der Notiz des Theodosius Lector: Als Nestorius nach einem anderen Orte (es war das vierte Mal, daß er laut kaiserlichen Befehls seinen Exilsort verändern mußte) gebracht werden sollte, starb er.[1] Die darauf Bezug nehmende Sendung eines kaiserlichen Tribunen ist wahrscheinlich von den Monophysiten umgedeutet worden: Die ganze Tendenzlüge über Nestorius ist nichts weiter als ein monophysitisches Zeugnis gegen das Chalcedonense.[2]

Interessante Belege für den Geist und die Auffassung des Konzils von Chalcedon und der Persönlichkeiten jener Zeit bietet der monophysitische Sagenkreis, der seinen schriftlichen Niederschlag in den Plerophorien gefunden hat. Rührend klingt die Bitte, in den gewaltigen Dogmenstreitigkeiten nicht den richtigen Glauben zu verlieren (§ 6); ungeschminkt kommt der Haß gegen Kaiser Marcian, Juvenal von Jerusalem und die Bischöfe des Chalcedonense, die feigen Verräter des „orthodoxen“ Glaubens, zum Ausdruck; Gott selbst hat durch Wunder das Konzil verworfen und die Richtigkeit der alexandrinischen Lehre bestätigt; Dioskur ist der einzige Verteidiger des wahren Glaubens, der von einem wütenden Wolfe angefallen und dessen Standhaftigkeit mit dem Exil belohnt wird. Der Fanatismus, der sich in diesen Proben kundgibt, erhellt zur Genüge die Unmöglichkeit, eine Verständigung zu erzielen und bietet den Schlüssel für das Verhalten der Dioskurianer und die hierdurch hervorgerufenen Wirren im Orient nach dem Konzil von Chalcedon.

[1]) *Migne,* S. G. 86_1, p. 265. — [2]) *Loofs,* Realenc. für prot. Theol. 13^3, p. 749.

(Fortsetzung siehe in den „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen“, herausgegeben von *M. Sdralek,* Bd. VI, S. 191 ff.)

Lebenslauf.

Am 1. August 1882 bin ich, Felix Artur Julius Haase, als Sohn des Rentiers Julius Haase und seiner Ehefrau Ida, geb. Giesmann, in Protzan, Kr. Frankenstein i. Schl., geboren. Von Ostern 1895 bis 1901 besuchte ich das kath. Progymnasium zu Frankenstein, von Ostern 1901 bis 1904 das Kgl. kath. Gymnasium zu Glatz, wo ich Ostern 1904 die Reifeprüfung bestand.

Im Sommer-Semester 1904 studierte ich in München klassische Philologie und Geschichte, hierauf sechs Semester lang in Breslau katholische Theologie.

Mit großem Dank gedenke ich aller der verehrten akademischen Lehrer, deren Vorlesungen und Übungen ich besucht habe. In München der Herren: † *Furtwängler*, *von Müller*, *Pöhlmann*, *Schneider*, *Weyman*, *von Wölfflin*.

In Breslau aus der theologischen Fakultät der Herren: *König*, † *Krawutzcky*, *Laemmer*, *Nikel*, *Nürnberger*, *Pohle*, *Renz*, *Rohr*, *Sdralek*, *Sickenberger*, *von Tessen*, *Triebs*.

Aus der philosophischen Fakultät der Herren: *Baumgartner*, *Kampers*, *Meißner*, † *Zacher*.

Zu besonderem Dank fühle ich mich verpflichtet dem Hochwürdigen Herrn Domkapitular Professor Dr. *Sdralek*, welchem ich das Thema und die tätige Unterstützung meiner Arbeit, sowie dem zeitigen Dekan Herrn Professor Dr. *Sickenberger*, dem ich ebenfalls zahlreiche Anregungen zu wissenschaftlicher Arbeit verdanke.

Am 22. Juni 1908 wurde ich zum Priester geweiht, am 29. Juli als Kaplan in Zobten am Berge angestellt; am 21. Dezember bestand ich das Examen rigorosum vor der kath.-theol. Fakultät der Universität Breslau.


3 0112 115882364